ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــــ مارچ ۱۹۸۶ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵

جمادی الاولی - رجب ۱۴۰۶ھ

جنوری - مارچ ۱۹۸۶ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے
(ہندوستان میں)

طابع و ناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس
دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

شمارہ ۱

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ حکیم الطاف احمد اعظمی

سینئر اسسٹنٹ آفیسر ڈپارٹمنٹ آف ہسٹری آف میڈیسن ہمدرد نگر۔ دہلی

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

ریڈر شعبہ دراسات عربی مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر انڈو ایرانین اسٹڈیز شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ۔

یٹنگ پریس

شائع کیا۔

کاتب: اعزاز الحسن جاوید

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

ترجمہ وتلخیص

تعارف وتبصرہ

احیاء اسلام کے لئے علمی تیاری کی اہمیت

سید جلال الدین عمری

گزشتہ پچاس برس میں مسلمان بڑے نازک دور سے گزرتے رہے ہیں۔ مغربی افکار کے غلبہ اور اسلام سے بے خبری نے ان کے افکار کی دنیا بدل دی، سوچنے سمجھنے کا ڈھنگ بدل دیا، نیک و بد کی قدریں بدل دیں، جو خوب تھا وہ ناخوب ہو گیا اور جو ناخوب تھا اسے خوب سمجھ لیا گیا۔ عالم اسلام سے مغرب کا سیاسی اقتدار تو آہستہ آہستہ ختم ہوتا چلا گیا لیکن اس کی جگہ کوئی دوسرا مضبوط سیاسی نظام نہ ابھر سکا، جس کی وجہ سے ہر طرف انتشار اور افتراق برپا رہا۔ دنیا کی اس سب سے بڑی امت کی قوتیں آپس کے نزاعات اور باہمی کشمکش میں ضائع ہوتی رہیں۔ وہ چھوٹے چھوٹے غیر اہم مسائل میں الجھ کر رہ گئی اور کوئی قابل ذکر فکری اور علمی کارنامہ انجام نہ دے سکی جس سے اس کی اہمیت محسوس کی جاتی۔ اقوام عالم میں اس کی افادیت مشکوک اور اس کا وزن گھٹ گیا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اسی دوران میں پوری امت کے اندر اقامت دین اور احیاء اسلام کا احساس شدت سے ابھرا۔ یہ بات، جسے زبان پر لانے میں بھی تامل ہوتا تھا پوری قوت کے ساتھ کہی جانے لگی کہ انسان ایک کل ہے، اسے مختلف خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا ورنہ اس کی زندگی میں تضاد اور تناقض پیدا ہو جائے گا اسلام اس کل پر اپنی حکمرانی چاہتا ہے۔ لہذا زندگی کے کسی ایک شعبہ کو نہیں بلکہ اس کے تمام شعبوں کو اس کے تابع ہونا چاہیے۔ وہی عبادات کے طور طریقے بتائے گا، اسی سے اخلاقی ہدایات حاصل کی جائیں گی، معاشرت اور معیشت کے اصول اخذ کیے جائیں گے اور اسی کے احکام کے تابع حکومت و سیاست ہوگی۔ وہ غالب ہونے کے لیے ہے، اسے دنیا کے ہر فکر پر اور ہر گوشہ حیات پر غالب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں جو بیش قیمت لٹریچر وجود میں آیا اس میں جہاں زندگی کے اور مسائل سے بحث کی گئی ہے وہیں ان اصطلاحات کی بڑی نفیس اور جاندار تشریح بھی ہوئی ہے جن میں اقامتِ دین اور احیاء اسلام کو امت کا نصب العین بتایا گیا ہے۔ یہ تشریح زیادہ تر دعوتی مقاصد کے تحت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی ضرورت پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اس سے اسلام کے لیے جد و جہد کا جذبہ ابھرتا ہے

اور اسے قائم و غالب کرنے کی تڑپ پیدا ہوتی ہے، لیکن اس پر اقامتِ دین کا دعوتی پہلو اتنا چھایا ہوا ہے کہ اس کے علمی تقاضے پوری طرح نمایاں ہو کر سامنے نہیں آتے۔ اقامت دین ایک بڑا نازک اور پیچیدہ کام ہے۔ موجودہ دور میں اس کی نزاکت اور پیچیدگی شاید کچھ زیادہ بڑھ گئی ہے۔ اس کے علمی تقاضے بڑے سخت ہیں۔ اس موضوع پر قرآن و حدیث کا مطالعہ مختلف پہلوؤں سے ہو سکتا ہے۔ یہاں اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ اقامت دین کے لیے قرآن مجید میں جو اصطلاحات آئی ہیں ان میں سے بعض اصطلاحات کی مدد سے اس کے علمی تقاضوں کو واضح کیا جائے۔

دعوت الی اللہ

سب سے پہلے دعوت و تبلیغ کو لیجئے۔ یہ اقامت دین کا پہلا اور بنیادی مرحلہ ہے۔ دعوت یہ نہیں ہے کہ آدمی کسی بے دلیل دعوی پر اصرار شروع کر دے۔ اگر مخاطب مان لے تو اسے اس کی خوش بختی اور اپنی سرخروئی تصور کرنے لگے، بے چارہ نہ ملنے تو اپنی ناکامی اور نااہلیت کو چھپانے کے لیے اسے اس کی ضد اور ہٹ دھرمی قرار دے بیٹھے، بلکہ دعوت دنیا کو ظلمتوں سے نور کی طرف لے جانے کا نام ہے۔ اس کے لیے بڑی علمی بصیرت کی ضرورت ہے۔ جس طرح بصارت سے محسوسات کی دنیا روشن ہوتی ہے اسی طرح بصیرت سے افکار و خیالات کی دنیا بے نقاب ہو کر سامنے آتی ہے اور آدمی اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ حق و باطل کے درمیان فرق و امتیاز کرے اور استدلال کی پوری قوت کے ساتھ باطل کو رد کر کے حق کو ثابت کر سکے۔ خدا کے پیغمبر اسی بصیرت کے ساتھ دعوت کا فرض انجام دیتے ہیں۔

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا	کہہ دو یہ میرا راستہ ہے۔ میں پوری بصیرت
اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ	کے ساتھ اللہ کی طرف بلاتا ہوں، میں خود بھی
اتَّبَعَنِيْ (یوسف: ۱۰۸)	اور میری اتباع کرنے والے بھی۔

یہ آیت صاف بتاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخلص ساتھی پوری بصیرت کے ساتھ دعوت الی اللہ کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس بات کی گواہی ہے کہ جو نورِ بصیرت اس کام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملا تھا اس سے وہ مبارک جماعت بھی بہرہ یاب تھی جو اس کام میں آپ کے ساتھ لگی ہوئی تھی۔ صحیح بات یہی ہے کہ بغیر بصیرت کے یہ فرض کوئی گروہ انجام دے بھی نہیں سکتا۔

اس آیت کی تشریح میں علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:۔

اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اعلان کر دیجئے کہ اللہ کی طرف آپ کی دعوت بصیرت، یقین اور دلیل و برہان کے ساتھ ہے اور آپ کی پیروی کرنے والے بھی بصیرت یقین اور برہانِ عقلی و شرعی کے ساتھ یہی دعوت دے رہے ہیں[1]

قدماء میں سے ایک اور بڑے محقق حافظ ابن قیم فرماتے ہیں۔

اللہ کی طرف دعوت دینا بندے کے لیے سب سے اونچا اور بلند مقام ہے۔ یہ مقام آدمی کو اس دین کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے جس کی وہ دعوت دے رہا ہے بلکہ دعوت میں کمال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ممکنہ حد تک اس علم میں کمال پیدا کیا جائے۔ علم کے شرف اور عظمت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ صاحب علم ہی کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف بلائے[2]

دعوت کس طرح دی جائے اور اس کے لیے کیا طریقے اختیار کئے جائیں قرآن مجید نے جہاں اس کی وضاحت کی ہے وہاں سب سے پہلے حکمت کا ذکر کیا ہے۔

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ	اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت کے
(النحل: ۱۲۵)	ساتھ دعوت دو۔

یہاں حکمت کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ مضبوط دلائل کے ساتھ دین کو واضح کیا جائے۔ چنانچہ زمخشری کہتے ہیں۔

...... بالحکمۃ بالمقالۃ المحکمۃ	دعوت دو حکمت سے یعنی ایسے بیان سے جو محکم
الصحیحۃ وھی الدلیل الموضح	اور صحیح ہو۔ اس سے ایسی دلیل مراد ہے جو حق
للحق المزیل للشبہۃ[3]	کو واضح اور (مخالف کے) شک و شبہ کو دور کر دے۔

حکمت کی یہی تشریح قاضی بیضاوی نے بھی کی ہے[4]

اس طرح دین کو پوری طرح دلائل سے واضح کرنے کے بعد خدا کے پیغمبر یہ اعلان کرنے کی پوزیشن میں ہوتے ہیں کہ:۔

قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ	تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے
فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِہٖ وَمَنْ عَمِیَ	دلائل بصیرت آچکے۔ اب جو آنکھیں کھول کر دیکھے

---

[1] ابن کثیر: تفسیر ۲/۴۹۵ - ۴۹۶ [2] التفسیر القیم: ترتیب مولانا محمد اویس ندویؒ /۳۱۹

[3] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل تفسیر آیت مذکور [4] بیضاوی:

فَعَلَيْهَا ۚ وَمَآ أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ (الانعام: ۱۰۴)

تو اس میں اسی کا فائدہ ہے اور جو آنکھیں بند کرلے تو اس کا نقصان بھی اسی کو پہونچے گا۔ میں تم پر نگراں بنا کر نہیں بھیجا گیا ہوں۔

آیت میں بصائر کا لفظ آیا ہے جو بصیرت کی جمع ہے۔ پیغمبر جو دلائل پیش کرتا ہے انھیں بصائر سے اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ اس سے مخاطب کی آنکھیں کھلتی ہیں وہ حق و باطل کو بالکل الگ الگ دیکھنے لگتا ہے۔ وہ دن کی روشنی میں فیصلہ کرسکتا ہے کہ اسے کدھر جانا ہے اور کس انجام سے دوچار ہونا ہے۔

انذار و تبشیر

اب ایک اور اصطلاح انذار و تبشیر کو لیجئے۔ قرآن مجید میں بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بشیر و نذیر کہا گیا ہے۔

إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (بقرہ: ۱۱۹)

ہم نے آپ کو دین حق کے ساتھ بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

انذار کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس کی غلط روش کے برے انجام سے آگاہ کیا جائے۔ اس کی صحیح روش پر اچھے انجام کی خوش خبری دینا تبشیر ہے۔ کبھی کبھی یوں محسوس ہوتا ہے جیسے اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ بھی انذار و تبشیر کو بے دلیل وعظ و نصیحت اور خالی خولی ترغیب و ترہیب کے ہم معنی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ سادہ اور سہل کام نہیں ہے۔ یہ حق کو ثابت کرنا اور باطل کو رد کرنا ہے۔ جب کسی قوم کے درمیان انذار و تبشیر کا فرض ادا کیا جاتا ہے تو حق و باطل کی کشمکش شروع ہوجاتی ہے، دونوں طرف کے دلائل زیر بحث آجاتے ہیں اور مخالفین دلائل کے میدان میں شکست کھاکر مذاق اڑانے اور تمسخر کرنے لگتے ہیں۔ یہ سب انذار و تبشیر کے مراحل یا یوں سمجھئے کہ تقاضے ہیں۔ اسی بات کو قرآن نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ

ہم تو رسولوں کو صرف اس لیے بھیجتے ہیں کہ وہ بشارت دیں اور ڈرائیں جن لوگوں نے کفر کیا ہے وہ باطل کی مدد سے کٹ حجتیاں کرتے ہیں تاکہ اس سے حق کو نیچا کردیں۔ انھوں نے میری آیات کو اور جس عذاب سے انھیں ڈرایا گیا ہے

اُنْذِرُوْا هُزُوًا ○ (الکہف: ۵۶)　مذاق بنالیا ہے۔

اس انذار و تبشیر کے ذریعہ اللہ کے رسول مخالفین پر اس طرح حجت تمام کر دیتے ہیں کہ وہ دلائل کے میدان میں نہتے اور خالی ہاتھ ہوجاتے ہیں اور باطل پر جمے رہنے کے لیے ان کے پاس کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اگر کوئی قوم ایمان نہ لائے تو وہ دنیا میں خدا کے عذاب کی مستحق ہوجاتی ہے اور آخرت میں عذر و معذرت کے سارے دروازے اس کے لیے بند کر دئیے جاتے ہیں۔

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء: ۱۶۵)

ہم نے یہ سارے رسول خوش خبری دینے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے تا کہ ان کے آنے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے۔

اسی انذار و تبشیر کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ کتاب پر بھی اللہ کی طرف سے حجت تمام کی۔ ارشاد ہے۔

يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلٰى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا جَآءَنَا مِنْۢ بَشِيْرٍ وَّلَا نَذِيْرٍ فَقَدْ جَآءَكُمْ بَشِيْرٌ وَّنَذِيْرٌ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ○ (المائدہ: ۱۹)

اے اہل کتاب ہمارا یہ رسول تمہارے پاس آپہنچا جو دین کی تعلیم تمہیں صاف صاف دے رہا ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب کہ رسولوں کی آمد کا سلسلہ ایک مدت سے بند تھا۔ تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے پاس کوئی بشارت دینے والا اور ڈرانے والا نہیں آیا۔ سو اب یہ ڈرانے اور خوش خبری دینے والا تمہارے پاس آگیا۔ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

اس اتمام حجت کے لیے ضروری ہے کہ انذار و تبشیر کا فرض اس طرح انجام دیا جائے کہ مخاطب کے شبہات رفع ہوجائیں، اس کے دماغ کی گرہیں کھلتی چلی جائیں اور حق اپنی تمام تابانیوں کے ساتھ سامنے آجائے کسی دلیل کی بنا پر اسے رد نہ کیا جاسکے اور مخالف جی سکے ——— تو صرف ضد اور ہٹ دھرمی کے سہارے جی سکے۔ اس کام کے لیے محض سطحی علم اور روایتی معلومات کافی نہیں ہیں بلکہ داعی کو تفقہ سے بہرہ مند ہونا چاہئے۔ تفقہ دین میں گہری بصیرت حاصل کرنے اور اس کی روح کو پانے کا نام ہے۔ یہ دولت ان خوش قسمت انسانوں کو ملتی ہے جن

پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر و برکت کا خاص نزول ہوتا ہے۔ قرآن کے نزدیک انذار و تبشیر کے لیے ہر بستی میں اصحاب فقہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ ارشاد ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ	ایسا کیوں نہیں ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے کچھ
طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ	لوگ نکلتے تاکہ دین میں تفقہ پیدا کرتے اور
لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا	واپس جا کر اپنی قوم کے درمیان انذار کرتے
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ○ (توبہ ۱۲۲)	کہ وہ بھی غیر اسلامی روش سے پرہیز کرتے۔

یہ ہے انذار و تبشیر جو اپنی فطرت کے لحاظ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ آدمی تفقہ فی الدین پیدا کرے۔ اسے جہاد کبیر بھی کہا گیا ہے۔ فرمایا:۔

وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ○	اگر ہم چاہتے تو ہر بستی میں ایک ڈرانے والا بھیج
فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ	دیتے تو اے نبی آپ کافروں کی بات نہ مانئے اور
جِهَادًا كَبِيرًا ○ (فرقان: ۵۱-۵۲)	اس قرآن کے ذریعہ ان سے جہاد کبیر کیجئے۔

مطلب یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہر ہر بستی میں ایک نذیر آتا اور لوگوں کو ان کے انجام سے آگاہ کرتا، جیسا کہ اس سے پہلے ہوتا رہا ہے، لیکن اب اللہ کا فیصلہ یہ ہے کہ پورے عالم کے لیے ایک ہی نذیر ہو اور ایک ہی کتاب ہو، لہٰذا اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ کفر و باطل کے مقابلہ میں ڈٹے رہیں اور اس کتاب کے ذریعہ جہاد کبیر کرتے رہیں۔[1]

یہ سورۂ فرقان کی آیات ہیں اور سورۂ فرقان مکہ میں نازل ہوئی۔ مکہ میں تلوار سے جہاد نہیں تھا بلکہ کفر و شرک کے خلاف دلائل کی جنگ لڑنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جہاد تلوار ہی سے نہیں ہوتا بلکہ دلائل اور براہین سے بھی ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے۔

جاھدوا المشرکین باموالکم	مشرکین سے جہاد کرو، اپنے اموال سے، اپنی
وانفسکم والسنتکم[2]	جانوں سے اور اپنی زبانوں سے

امام راغب فرماتے ہیں جہاد ہاتھ سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی، علامہ رشید رضا مصری نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے۔

والجھاد بالالسنۃ اقامۃ	زبان سے جہاد یہ ہے کہ دلیل اور حجت قائم
البرھان والحجۃ[3]	کر دی جائے

---

[1] رازی: تفسیر کبیر: ۶/۲۸۶ [2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الجہاد فی فضائلہ بحوالہ ابوداؤد، نسائی۔ دارمی۔
[3] تفسیر المنار: ۱۱/۳۰۶

دلائل کی یہ جنگ مکہ میں اس طرح لڑی گئی کہ قرآن کے مخالفین نہتے ہوتے چلے گئے۔ اس نے بار بار اعلان کیا۔

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ	ان سے کہو کہ کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے
لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ	جسے تم ہمارے سامنے پیش کر سکو۔ تم تو محض گمان
أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۝ (الانعام ۱۴۸)	پر چل رہے ہو اور نری قیاس آرائیاں کرتے ہو۔

اس چیلنج کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ یہ جہاد زبردست علمی و فکری تیاری کے بغیر نہیں لڑا جا سکتا۔ اس کے لیے اس قدر مسلح ہونا پڑے گا کہ باطل کے ہر وار کو رد کیا جا سکے بلکہ جوابی حملہ کر کے اسے پسپا کر دیا جائے۔

شہادت علی الناس

اس کام کے لئے شہادت علی الناس کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ شہادت علم کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ علم کے بغیر آپ شہادت نہیں دے سکتے۔ پھر علم بھی ایسا جس میں قطعیت ہو، جس میں شک کی کوئی گنجائش نہ ہو، جس میں حالات کا آپ نے پوری تفصیل اور باریک بینی سے مطالعہ کیا ہو، جس میں آپ کو صاف معلوم ہو کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون؟ آپ کے علم اور مطالعہ میں ذرا بھی غلطی ہو یا آپ ریب اور تذبذب کے شکار ہوں تو شہادت کا حق ٹھیک ٹھیک ادا نہیں کر سکتے۔ خدا کے رسول اس کے دین کے شاہد بن کر دنیا میں آتے ہیں۔ وہ اپنی قوم کے درمیان اس طرح شہادت دیتے ہیں کہ حق پوری طرح واضح ہو جاتا ہے اور باطل کی ایک ایک خامی ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔ اس شہادت کے بعد بھی قوم حق کو قبول نہ کرے اور باطل سے چمٹی رہے تو اس کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا	ہم نے تمہاری طرف ایک رسول تم پر شاہد بنا کر
عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ	بھیجا ہے۔ جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک
رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ	رسول بھیجا۔ فرعون نے رسول کی نافرمانی کی تو
فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا ۝ (المزمل: ۱۵، ۱۶)	ہم نے اسے بڑی سختی کے ساتھ پکڑ لیا۔

خدا کے رسول اس کے دین کی جو شہادت اس دنیا میں دیتے ہیں اسی کی بنیاد پر قیامت کے روز بھی قوموں کا فیصلہ ہوگا۔ وہاں ان کے مخالفین کو معلوم ہو جائے گا کہ دلیل اور حجت پیغمبروں کے ہاتھ میں تھی۔

اور وہ بے دلیل ان سے لڑ رہے تھے۔

يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ۝ (نحل: ۸۴)

یاد کرو اس دن کو جب کہ ہم ہر امت میں سے ایک گواہ کھڑا کریں گے۔ پھر جن لوگوں نے کفر کیا ہوگا انھیں نہ تو عذر پیش کرنے کی اجازت دی جائے گی اور نہ ان سے اللہ کو راضی کرنے کی فرمائش کی جائے گی۔

شہادت علی الناس کا جو فرض اللہ کے رسولوں نے انجام دیا وہی اب اس امت کو انجام دینا ہے۔ اس وقت ایک طرف اللہ کا نازل کردہ دین ہے، دوسری طرف اس کے بالمقابل انسانوں کے گھڑے ہوئے نظریات ہیں اسے ثابت کرنا ہوگا کہ اللہ کا دین ہی دین حق ہے اس کے علاوہ دنیا میں اس سرے سے اس سرے تک جو نظریات پھیلے ہوئے ہیں وہ سارے کے سارے باطل نظریات ہیں۔ اس کے لیے دین حق کی خوبیوں کے ساتھ ان نظریات کی کمزوریوں اور خامیوں سے واقف ہونا اور ٹھیک ٹھیک اسے آج کے اسلوب میں پیش کرنا ضروری ہے۔

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (الحج: ۷۸)

تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ ہو۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر

اس کے لیے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔ معروف ومنکر کے اندر مثبت اور منفی طریقہ سے پورا دین آجاتا ہے۔ 'معروف' افکار واعمال کا وہ نظام ہے جسے کتاب وسنت کی سند حاصل ہے۔ جن افکار واعمال کو یہ سند حاصل نہیں ہے انھیں 'منکر' کہا جاتا ہے۔ دین کی دعوت وتبلیغ سے لے کر اسلامی ریاست کے قیام اور اس کی کارگزاری (FUNCTION) تک سب ہی کچھ امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں شامل ہے۔ اس کے لیے دین کا گہرا اور وسیع علم ہی کافی نہیں ہے بلکہ مخالف دین افکار ونظریات سے بھی بھرپور واقفیت ضروری ہے۔ ورنہ یہ طویل سفر طے نہیں ہو سکتا۔[۱]

[illegible]

اظہار دین

اب ایک اور اصطلاح اظہار دین کو لیجئے۔ قرآن مجید نے اظہار دین کا اعلان کیا اور یہ اعلان پورا ہوا۔ اظہار دین کے دو پہلو ہیں۔ ایک سیاسی سطح پر اس کا غالب ہونا۔ دوسرا دلائل کے ذریعہ اس کا چھا جانا۔ سیاسی طور پر دین اسی وقت غالب ہو سکتا ہے جب کہ دلائل سے اس کا حق ہونا ثابت ہو جائے۔ علمی اور استدلالی کوششوں ہی سے سیاسی غلبہ کی راہیں کھلتی ہیں۔ بعض اوقات کسی نظریہ کے سیاسی غلبہ کو اس کے علمی غلبہ سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن یہ ایک فکری غلطی ہے۔ کسی فرد یا گروہ کے سیاسی اقتدار تک پہونچنے اور کسی نظریہ کے اقتدار پر آنے میں فرق ہے۔ کوئی فرد یا گروہ مضبوط علمی اور فکری پس منظر کے بغیر بھی اقتدار پر قابض ہو سکتا ہے۔ لیکن نظریہ اپنا زبردست علمی پس منظر چاہتا ہے۔ علمی غلبہ کے بغیر اسے سیاسی غلبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب بھی اسلام کو سیاسی سربلندی حاصل ہوگی اس کی علمی برتری اس سے پہلے قائم ہو چکی ہوگی۔ پیغمبروں پر اللہ تعالیٰ کی جو عنایات ہوتی ہیں، ان میں قرآن مجید نے علم اور حکم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ حضرت موسیٰؑ کے متعلق فرمایا :۔

وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَاسْتَوٰٓى اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ (القصص: ۱۴)	اور جب وہ پوری جوانی کو پہنچ گیا اور اس کا نشوونما مکمل ہو گیا تو ہم نے اسے حکم اور علم عطا کیا۔

حضرت یوسفؑ کو بھی یہ دونوں خوبیاں ملی تھیں۔ ارشاد ہے :۔

وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗٓ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ (یوسف: ۲۲)	اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہونچا تو ہم نے اسے حکم اور علم عطا کیا۔

حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کے بارے میں کہا ہے :۔

كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا (انبیاء: ۷۹)	ہم نے ان میں سے ہر ایک کو حکم اور علم عطا کیا تھا۔

یہی بات حضرت لوطؑ کے بارے میں بھی کہی گئی ہے (الانبیاء: ۷۴) علم اور حکم کا ایک ساتھ ذکر کر کے قرآن مجید نے اس گہرے رشتہ کو بیان کیا ہے جو ان کے درمیان پایا جاتا ہے۔ حکم کے معنی قوت فیصلہ کے بھی ہیں اور فیصلہ کرنے کے بھی۔ فیصلہ کا تعلق قانون اور سیاست سے ہے۔ اس کے ساتھ علم کے ذکر کا مطلب یہ ہے کہ سیاست علم سے وابستہ ہے۔ علم نہ ہو تو انسان کے فیصلے غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ جہاں انفرادی معاملات سے آگے بڑھ کر قوموں اور گروہوں کی قسمت کا فیصلہ کرنا ہو، بڑے بڑے اجتماعی

اور سیاسی اقدامات کرنے ہوں وہاں علم کا کردار بنیادی ہوتا ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ علم کے بغیر اس راہ میں آدمی ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی ریاست علم کی بنیاد پر قائم ہوگی اور اس میں اقتدار کا مرکز اہلِ علم ہوں گے۔ قرآن کہتا ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ (نساء: ۵۹)	اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں اولوالامر ہیں۔

اسلام میں اولوالامر وہ ہوں گے جن کے اندر اجتہاد اور استنباط کی صلاحیت ہوگی۔ یہ صلاحیت تھوڑی بہت معلومات سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے وسیع علم اور گہری بصیرت کی ضرورت ہے۔

ارشاد ہے:-

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ (نساء: ۸۳)	جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہونچتی ہے امن کی ہو یا خوف کی تو وہ اسے پھیلا دیتے ہیں۔ حالانکہ اگر یہ اسے رسول اور اپنے اولوالامر تک پہونچائیں تو تحقیق کرتے اس کی وہ لوگ جو ان میں تحقیق کرنے والے ہیں۔

بلا شبہ یہ آیت حالت جنگ سے بحث کرتی ہے لیکن جیسا کہ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں "یہ ہر طرح کے اجتہاد کی دلیل ہے۔ جب جنگی معاملات میں اجتہاد ضروری ہے تو دوسرے معاملات میں بھی ضروری ہے۔ اس لیے کہ دونوں ہی احکام الٰہی ہیں"[1]

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ احیاء دین کے لیے جو اصطلاحات قرآن مجید میں استعمال کی گئی ہیں۔ ان کے کتنے وسیع علمی تقاضے ہیں۔ جب تک یہ تقاضے پورے نہیں ہوتے احیاء دین کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

---

[1] احکام القرآن: ۲/۲۲۳

عہد نبوی کا مذہبی نظام

مذہبی عمال کے تقرر کی حکمت عملی

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

اسلام میں دین و دنیا اور مذہب و سیاست کی تفریق جائز نہیں ہے اور ایک مشہور مقولہ کے مطابق دین اور مملکت دو توأم (ہم زاد) ہیں جن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی عہد کے صدر اول میں عملاً بھی سیاسی خدمت دین ہی شمار ہوتی تھی[۱]۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعد کے مسلم حکمرانوں نے اپنے شخصی مفادات، گروہی تعصبات اور غیر مذہبی رجحانات کے سبب دین و سیاست کے درمیان تفریق کی دیوار کھڑی کر کے اسلامی نظریۂ سیاست کو نہ صرف پس پشت ڈال دیا بلکہ اسے ناقابلِ اصلاح نقصان بھی پہنچایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ خیر و برکات میں بہرحال دین و سیاست مذہب و حکومت اور اسلام و ریاست باہم اس طرح جڑے ہوئے تھے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ دین و ریاست کے اس اجتماع بے مثال میں دین کو تفوق حاصل تھا کہ وہ اصل سرچشمۂ حیات و قوت تھا جبکہ ریاست اس سرچشمہ سے فیضیاب ہونے والی ایک آب جو۔ دین سیاسی قوت کا ضمیمہ یا اس کی پیداوار نہیں تھا بلکہ سیاسی قوت اور ریاستی طاقت دین کو استحکام و مضبوطی عطا کرتی تھی۔ دین اصل تھا اور ریاست اس کا نتیجہ، مذہب اساس تھی اور سیاسی قوت اس کے برگ و بار۔ اور صرف مدینہ منورہ میں ان دونوں کا پاکیزہ اور نادر اجتماع ممکن ہوا تھا جبکہ مکہ مکرمہ میں دین تو موجود تھا، لیکن سیاسی قوت اور ریاست موجود نہ تھی۔ مدینہ منورہ میں ریاست پر دین کی بالادستی کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام سیاسی قوت اور سارے سیاسی اداروں کو دین کی تبلیغ و اشاعت، استحکام اور اس کے اجراء و نفاذ کے لئے استعمال کیا تھا اور اس کے برعکس معاملہ کا کوئی ثبوت ہم کو اسلامی تاریخ کے صفحات میں نہیں ملتا۔

چونکہ سیاسی ادارے بشمول اسلامی ریاست دین کی خدمت اور اس کے فروغ کے لئے

وقف تھے۔ اس لیے تمام سیاسی عہدہ دار اور منصب دار بھی اسلامی خدمات کے لیے بالواسطہ طور سے وقف تھے۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست کے تین مختلف شعبوں۔ فوجی، شہری اور مالی نظم و نسق ــــ کے افسروں اور کارکنوں نے اسلامی نظام کے لیے کیا خدمات انجام دی تھیں اور ان کی تقرری کن بنیادوں پر کی گئی تھی[۱۷]۔ اس مضمون میں ہم یہ مطالعہ کریں گے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہبی امور کے شعبہ کی تنظیم کن بنیادوں پر استوار کی تھی اور مختلف مذہبی اداروں میں کارکنوں اور افسروں کا تقرر کیونکر کیا تھا۔ ہمارے اس مطالعہ سے یہ حقیقت اور بھی واضح اور منقح ہو گی کہ مذہبی اداروں نے سیاسی اداروں کی کس طرح تشکیل و تنظیم کی تھی۔

عام تاثر یہ ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دینی و تبلیغی مساعی پر سیاسی طاقت کے حصول کی کوششوں کو ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ بعض مستشرقین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مدینہ منورہ میں آپ نے دینی لبادہ اتار کر حاکم وقت اور سیاسی راہنما کا روپ دھار لیا تھا[۱۸]۔ یہ دونوں عمومی اور خصوصی تاثر دراصل اسلام کے نظریۂ سیاست و دین اور ان دونوں کے درمیان باہمی ربط و ارتباط کو نہ سمجھنے کے سبب پیدا ہوئے ہیں۔ دراصل مدینہ میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے پیرو کار بنیادی طور پر دین اسلام کے داعی، مبلغ اور کارکن ہی تھے البتہ ان کی کارکردگی کی نوعیت بدل گئی تھی یا ان کے تبلیغ و ابلاغ کے ذرائع میں دوسرے عناصر کا اضافہ ہو گیا تھا۔ مدینہ منورہ میں مواخات و دستور مدینہ کے ذریعہ اسلامی معاشرہ اور ریاست کی تشکیل و تعمیر کا معاملہ ہو یا فوجی مہمات، فتوحات اور مفتوحہ علاقوں کے شہری نظم و نسق کا مرحلہ ہو ہر ایک کا بنیادی مقصد دین کا قیام اور اسلام کا استحکام تھا اور تمام سیاسی، فوجی اور تنظیمی اقدامات کا محور و مرکز اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا اور کچھ نہ تھا چنانچہ تمام سیاسی ادارے اور ان کے تمام کارکن اسلام کے مبلغ اور دین کے سپاہی تھے جو اپنے اپنے دائروں میں دینی خدمات انجام دیتے تھے۔

خالص دینی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے فریضہ کو پیغمبر اسلام اور ان کے پیروؤں نے بڑی جاں نثاری اور وفاداری سے انجام دیا تھا۔ یہ ایک معلوم و مبرہن حقیقت ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلام کو روشناس کرانے کا سہرا ذات اقدس نبوی کے سر بندھتا ہے۔ چنانچہ ہجرت سے قبل خزرج کے چھ اصحاب کا اسلام قبول کرنا آپ کی اس حکمت عملی کا نتیجہ ہے جس کو ہمارے سوانح نگار عام طور سے قبائل عرب کو دعوت اسلام کا نام دیتے ہیں[۱۹]۔ ان خزرجی مسلمانوں نے مراجعت کے بعد اپنے شہر مقدس یعنی مدینہ مبارکہ میں تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا جس کے نتیجہ میں

معتدبہ لوگ مسلمان ہوئے اور ان میں سے بارہ نمائندے اگلے برس خدمت نبوی میں حاضر ہوئے[۳۸]۔ اس بیعت عقبہ اولیٰ کے موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی مسلمانوں کی درخواست پر ایک نبوی مبلغ مقرر فرمایا اور اس عظیم ذمہ داری کی انجام دہی کے لیے نگاہ رسالت نے حضرت مصعب بن عمیر عبدری کا انتخاب کیا۔ حضرت مصعب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندے، مبلغ، معلم، مقری اور امام سبھی کچھ تھے۔ ان کی جان فشانی سے مدینہ منورہ کی بیشتر آبادی اسلام کے حلقہ میں آگئی اور اس تبلیغی کام میں حضرت مصعب کی امداد و معاونت مدینہ منورہ کے سرکردہ مبلغین و شیوخ بالخصوص حضرات اسعد بن زرارہ، سعد بن معاذ، سعد بن عبادہ اور اسید بن حضیر نے کی[۳۹]۔

کبار صحابہ اور سابقین اولین میں حضرت مصعب بن عمیر عبدری کا انتخاب ظاہر ہے کہ محض ان کی سبقت اسلام اور شخصی وخاندانی وجاہت کے سبب نہیں ہوا تھا۔ وہ یقیناً سابق صحابی تھے اور انھوں نے اسلام کے لئے بڑی قربانیاں دی تھیں لیکن ان سے کہیں زیادہ سبقت اور قربانی کا شرف رکھنے والے صحابہ موجود تھے۔ ان کا انتخاب محض اس بنا پر کیا گیا تھا کہ وہ مجموعی اعتبار سے اس منصب گرامی کے لئے موزوں ترین تھے۔ وہ پاسداران کعبہ کے خاندان کے ایک متمول خانوادہ کے فرد ہونے کے علاوہ اسلام کے وفادار وجاں نثار، ثابت قدم اور ٹھنڈے مزاج کے شخص تھے جو اسلام کا پیکر دلنواز ہونے کا دعویٰ کر سکتے تھے۔ ان کی یہی مجموعی صفات حمیدہ تھیں جنھوں نے ایک مختصر عرصہ میں اسلام کے قدم مدینہ منورہ میں مضبوطی سے جما کر ہجرت کی راہ ہموار کر دی تھی۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی بہ نفس نفیس دعوت کے اس کام میں پوری طرح لگے ہوئے تھے اور مختلف قبائل کے مسلمانوں سے بھی تبلیغ واشاعت اسلام کا بھرپور اور پراز حکمت کام لے رہے تھے۔ چنانچہ مکہ مکرمہ کے دوران قیام میں مختلف قبائل عرب کے نو مسلموں کو آپ ان کے اپنے علاقوں اور قبیلوں میں اس ہدایت کے ساتھ واپس بھیج دیتے تھے کہ جب اسلام کو قوت حاصل ہو جائے تو مرکز اسلام لوٹ آنا۔ یہ قبائلی نو مسلم بلا واسطہ یا بالواسطہ آپ کے مقرر کردہ مبلغ تھے۔ چنانچہ حضرات ابوذر غفاریؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، طفیل بن عمرو دوسیؓ، معتب ثقفی اور متعدد دوسرے صحابہ کرام نے اپنے اپنے علاقوں میں اسلام کی اشاعت اسی حیثیت میں کی تھی۔ ان میں سے بعض اپنی قوم کے سربرآوردہ لوگ تھے جبکہ سارے کے سارے اسلام کے پرجوش سپاہی تھے جو صحبت نبوی میں کندن بن گئے تھے اور ان کا اب مقصد حیات صرف اسلام کی سربلندی تھی۔

ہجرت مدینہ کے بعد انفرادی طور سے بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ اسلام کے فریضہ

کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ مدینہ منورہ میں بچے کھچے عرب کافروں کے قبائل اور علاقوں میں آپ برابر تبلیغ کے لیے جاتے رہے۔ مدینہ کے یہود کو دعوت دیتے رہے۔ اور بہت سے افراد نے آپ کی دعوت پر لبیک بھی کہا۔ مدینہ کی بیشتر آبادی کو مسلمان بنانے میں اگر حضرت مصعب بن عمیر عبدری اور ان کے پرجوش و باعمل اصحاب کا ہاتھ ہے تو اسے مرکز اسلام آپ کی ذات اقدس نے بنایا تھا۔[۵] پھر آپ نے اپنی تبلیغی مساعی کو محض شہر محترم کی چار دیواری تک محدود نہیں رکھا بلکہ نواحی قبائل میں بھی تبلیغ وارشاد کا کام کرتے رہے۔ بدقسمتی سے آپ کی ان مساعی کو جن میں تنظیم واجتماعیت کا ذرا سا بھی عنصر تھا ہمارے مورخین نے غزوات وسرایا کا نام دے دیا اور اس سے زیادہ بڑی بدقسمتی یہ رہی کہ تبلیغی مساعی اور جنگی مہمات کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں کھینچی گئی جس کے سبب سے آپ کے تمام غزوات وسرایا کو محض جنگی مہمات اور فوجی اقدامات ہی سمجھا گیا۔ حالانکہ ان میں سے بیشتر محض تبلیغی دورے اور سیاسی مشن تھے۔ خاص طور سے بدر سے قبل کے تمام غزوات وسرایا کا مقصد اردگرد کے قبائل عرب کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کرنا تھا۔ بہرحال ان غزوات وسرایا میں بئر معونہ رجیع اور ذات اطلاع کی مہموں کو کلیتاً مذہبی اور تبلیغی مہمات اسلام کے مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں صلح حدیبیہ، عمرۃ القضا اور حجۃ الوداع بھی غزوات میں شمار ہوتے ہیں ان کی نوعیت سراسر مذہبی تھی۔ دلچسپ بات تو یہ ہے کہ سراسر فوجی وجنگی مہمات بھی تبلیغی رنگ سے خالی نہ تھیں۔ چنانچہ ہمارے تمام مآخذ کا یہ متفقہ بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جنگ وجدال سے قبل مخالف فریق کو اسلام کی دعوت دیتے تھے اور اگر کوئی فرد جنگ سے قبل، دوران یا بعد میں اسلام قبول کر لیتا تھا تو وہ اسلامی برادری کا مکمل رکن بن جاتا تھا۔[۶] یہی نہیں بلکہ آپ اپنے تمام سالاروں کو ہدایت کرتے تھے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی دعوت دیں۔ اور فریق مخالف کے قبول کر لینے کی صورت میں ہاتھ روک لینے کا حتمی اور لازمی حکم تھا۔ اس حقیقت کا صریحی ذکر حضرات عبدالرحمن بن عوف، خالد بن ولید، علی بن ابی طالب اور اسامہ بن زید وغیرہ کی مہموں کے بیانات میں ملتا ہے۔ تاریخ کی گواہی ہے کہ ان مبلغ سالاروں نے قبیلے کے قبیلے حلقہ بگوش اسلام کر لئے تھے۔ چنانچہ دومۃ الجندل کے بنو کلب، ہمدان کے بنو حارث بن کعب، مذحج کے مختلف بطون اور بنو جذیمہ کے اشخاص کا اسلام انھیں سالاروں کا مرہون منت تھا۔[۷]

فتح مکہ کے بعد تبلیغ واشاعت اسلام کے دو ذرائع یا طریقے تھے ایک وفود کی شکل میں قبائل عرب کی خدمت نبوی میں حاضری اور دوسرے قبائل عرب کے پاس تبلیغی جماعتوں کی روانگی۔

مراجعت سے حدات ...

موخر الذکر میں سفیران نبوی، عاملین صدقات، ولاۃ نبوی اور عام عمال حکومت سبھی کارکنان حکومت شامل ہیں۔ ان مرکزی عمال کے علاوہ مقامی شیوخ اور کارکنوں کی تبلیغ نے بھی اسلام کی اشاعت میں بڑا اہم کردار ادا کیا تھا۔ سفراء، عمال اور ولاۃ کے نام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط و فرامین میں جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیا گیا تھا وہ تبلیغ واشاعت اسلام ہی کا فریضہ تھا باقی فرائض اس کے ماتحت تھے۔ چنانچہ حضرات معاذ بن جبل، عمرو بن العاص، علاء بن خضرمی، عمرو بن حزم، ابوموسیٰ اشعری، اور عباد بن بشر اوسی وغیرہ کے نام فرامین نبوی اس حکمت عملی کا ثبوت فراہم کرتے تھے۔ ان حقائق سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتظامیہ کا ہر رکن دراصل اسلام کا کارکن تھا اور اس کا بنیادی کام اسلام کی اشاعت اور دین کا استحکام تھا۔ اس کے باقی فرائض منصبی اس فریضۂ عام کے ماتحت اور ثانوی نوعیت رکھتے تھے۔[۱۲]

محض اسلام کی تبلیغ سے نہ تو سرزمین عرب پر اسلامی ریاست کی توسیع واستحکام کا مقصد حاصل کیا جاسکتا تھا اور نہ اسلام و دین کے قیام و بقا کی ضمانت ہی مل سکتی تھی جب تک کہ نومسلموں کے دلوں کی گہرائیوں میں اسلامی تعلیمات اور ان کے رگ و ریشے میں جذبہ ایمانی کوٹ کوٹ کر نہ بھر دیا جاتا۔ اسی بنا پر قرآن کریم کا حکم ہے کہ ہر طبقہ میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو دین میں تفقہ کا درجہ رکھتی ہو اور جو اپنے غیر فقیہہ اصحاب کو باخبر کر سکے۔ چنانچہ تعلیم و تدریس دین اور اصول اسلام کی تفہیم و تشریح دوسرا اہم کار نبوی تھا جس کی جانب ذات اقدس نے ابتدا ہی سے پوری توجہ دی۔ اس میدان میں سب سے اہم تو ذات گرامی رسول ہی تھی جو معلم اول اور مرجع کا درجہ رکھتی تھی۔ تمام اصحاب و جملہ مومنین اصول و فروعات دین کی تفہیم و تعلیم کے لیے آپ ہی سے رجوع کرتے تھے۔ ان میں سے کچھ ایسے فقیہہ اور اصحاب علم تھے جو تعلیم و تدریس کے لیے نقشِ اول کے ہو بہو عکس بن کر ابھرے۔ ورنہ عمومی درجہ میں تو ہر مسلمان جو کچھ جانتا تھا وہ دوسروں کو سکھا دیتا تھا۔ ذکر آچکا ہے کہ حضرت مصعب بن عمیر عبدری نہ صرف مبلغ نبوی تھے بلکہ وہ اہل مدینہ کے لیے معلم و مقری بھی تھے وہ لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور احکام دین بھی سکھاتے تھے۔ ان کے دوسرے اصحاب میں حضرت اسعد بن زرارہ بھی تعلیم و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے۔[۱۳] ان عمومی معلمین کے علاوہ نومسلموں کے لیے خصوصی طور سے جہاندیدہ اور تجربہ کار معلمین کا تقرر کیا جاتا تھا چنانچہ صحیح بخاری کے مطابق حضرت ابن ام مکتوم کو معلم قرآن مقرر کیا گیا تھا اور انہوں نے حضرت براء بن عازب جیسے متعدد صحابہ کو قرآن کی تعلیم دی تھی۔ سنن ابی داؤد کی روایت ہے کہ حضرت عبادہ بن صامت انصاری اپنے گھر میں اصحاب صفہ کو قرآن حکیم اور کتابت کی

تعلیم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ پر دیا کرتے تھے۔ یہ اصحاب صفہ خود ذات نبوی سے بھی برابر متمتع ہوا کرتے تھے امام ابن حنبل نے حضرت انس بن مالک کی سند سے یہ روایت بیان کی ہے کہ اصحاب صفہ میں سے ستر اشخاص مدینہ منورہ کے ایک معلم کے گھر رات میں پڑھنے جایا کرتے تھے اور وہاں رات بھر تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ اگرچہ اس روایت میں معلم گرامی کے نام کا ذکر نہیں لیکن اس سے حضرت عبادہ بن صامت بھی مراد ہو سکتے ہیں اور دوسرے صحابی بھی[۵]

یہ دل چسپ حقیقت ہے کہ اصحاب صفہ کے یہ طلبہ انھیں مدنی مراکز علم و دانش سے فیضیاب ہو کر ایک دن پھر خود ہی مسند ارشاد پر فائز ہوئے۔ چنانچہ روایات میں صراحت آتی ہے کہ تقریباً اسی معلمین و مبلغین جنھوں نے بئر معونہ اور واقعہ رجیع کے المیوں میں شہادت پائی اسی مدرسہ علم اور دانشکدۂ نبوی کے فراغت یافتہ تھے۔ حضرت ابوہریرہ دوسی جو کثرت روایات میں سب سے زیادہ امتیاز رکھتے ہیں اسی طبقہ علماء و معلمین کے پروردہ تھے۔ بعد کے زمانہ میں صفہ کے فراغت یافتہ معلمین نے اسلامی علم و دانش کی مشعلیں متعدد مقامات میں روشن کیں اور اطراف ممالک میں ان کے سبب علوم اسلامی کی ترویج و اشاعت ہوئی۔[۶]

اصحاب صفہ کے علاوہ کچھ ایسے اساتذہ و معلمین کا ذکر روایات میں ملتا ہے جن کے بارے میں خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ان سے علم حاصل کرنا اسلامی مہارت و تبحر علمی حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کو چار اہل علماء حضرات عبداللہ بن مسعود، سالم مولیٰ ابی حذیفہ، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل سے قرآن حکیم سیکھنے کی ہدایت فرماتے تھے۔ اصابہ کے مطابق ذات نبوی نے بذات خود حضرت وردان کو جو ایک نومسلم تھے حضرت ابان بن سعید اموی کے حوالہ برائے تعلیم دین کیا تھا۔ کنز العمال کی ایک روایت کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ثعلبہ خشنی کو حضرت ابو عبیدہ بن جراح فہری کے دامن تربیت و تعلیم میں یہ کہہ کر دیا تھا کہ "میں نے تم کو ایک ایسے شخص کے حوالہ کیا ہے جو تم کو اچھی تربیت دے گا اور عمدہ ادب سکھائے گا"۔ قریش کے بنو امیہ کے خاندان سعیدی کے ایک ممتاز فرد حضرت عبداللہ (حکم) بن سعید اموی اسلام لائے تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ کے مسلمانوں کی تعلیم و تربیت کے لیے معلم مقرر کر دیا۔[۷] محمد بن حبیب البغدادی نے جماع القرآن کے عنوان سے ایک فصل میں چھ صحابہ کرام کے نام گنائے جو جامع قرآن کے ساتھ ساتھ معلم قرآن بھی تھے۔ ان میں حضرات ابی بن کعب اور معاذ بن جبل کے علاوہ حضرات سعد بن عبید اوسی، ابوالدرداء

خزرجی، ثابت بن زید خزرجی اور زید بن ثابت خزرجی کے اسماء گرامی شامل ہیں۔ ابن سعد نے ان پر حضرت قیس بن سکن خزرجی کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے۔[۳۰] ان روایات کے باب میں یہ امر ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ مذکورہ بالا حضرات ہی قرآن کریم کے جامع اور حفاظ نہیں تھے بلکہ بہت سے اور اصحاب بھی تھے جن کے اسماء گرامی تک ہمارے راویوں کی پہونچ نہیں ہو سکی۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ان روایات میں بعض ان اکابر صحابہ کا نام مذکور نہیں ہے جن کے بارے میں خود زبانِ رسالت نے شہادت دی تھی اور جن کو معلمین مدینہ مقرر کرنے کی ہدایت دی تھی۔ چنانچہ تمام بزرگ صحابہ کرام جیسے خلفاء راشدین بشمول حضرت معاذ، عشرہ مبشرہ اور متعدد دوسرے اکابر کو تعلیم و ارشاد کا منبع سمجھنا چاہیے۔ اسلامی تعلیمات کی ترویج و اشاعت کا فریضہ صرف مرد صحابہ کرام نے ہی نہیں انجام دیا تھا بلکہ ان کے شانہ بشانہ متعدد صحابیات نے بھی تعلیم و تدریس کے حلقے قائم رکھے ہوئے تھے جن سے ریاست اسلامی کی خواتین کا طبقہ فیضیاب ہوتا تھا۔ اور ان میں سے بعض تو معلمین اسلام کے اعلیٰ طبقہ میں شامل تھیں۔ ان میں حضرت عائشہ صدیقہ بالخصوص اور دوسری ازواج مطہرات بالعموم شامل کی جانی چاہئیں۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ام ورقہ بنت عبداللہ بن حارث انصاری حافظ قرآن تھیں، اور ان کا فیض عام سب کے لیے تھا۔ احادیث نبویہ اور مسائل اسلامی کی راوی تمام صحابیات اپنے اپنے حلقہ میں تعلیم و تدریس کے فرائض براہ راست یا بالواسطہ انجام دیتی تھیں۔[۳۱]

مدینہ منورہ ریاست اسلامی کا قلب ہونے کے ساتھ ساتھ مرکز علم و عرفان اور مدرسہ تعلیم و ارشاد بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ عالم عرب کے مسلمانوں کی خواہش و آرزو تھی کہ وہ خدمت نبوی میں حاضر ہو کر سرچشمہ نبوی سے فیضیاب ہوں۔ چنانچہ تفسیر خازن کے مطابق مسلم عرب قبائل کا ایک نمائندہ گروہ مدینہ حاضر ہو کر ایک مختصر مدت میں تفقہ فی الدین حاصل کرتا اور بعد میں جب یہ طبقہ علماء اپنے اپنے علاقوں کو مراجعت کرتا تو اپنے لوگوں کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری اس کے شانوں پر ہوتی۔ چنانچہ بخاری کی روایت ہے کہ حضرت مالک بن حویرث اپنی قوم کے وفد کے ساتھ مدینہ آئے اور بیس دن تک وہ اسلامی تعلیمات سے بہرہ ور ہوتے رہے۔ واپسی پر رسول کریم نے ان کو اپنی قوم کا معلم و مربی مقرر فرمایا۔ اسی طرح قبیلہ عبدالقیس کے نمائندہ حضرت عمرو بن عبد قیس نے جو تعلیم و تربیت جناب نبوی میں حاصل کی تھی اس کو اپنے لوگوں میں شائع کیا۔[۳۲] وفود عرب تبلیغ دین کے ساتھ ساتھ تعلیم و ارشاد کے فریضہ کو بھی ادا کرنے پر مامور تھے۔ بیعت عربیت اور بیعت ہجرت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرق و امتیاز روا رکھا تھا اس کا مقصد یہ بھی تھا کہ اول قسم کی ہجرت کرنے والوں کے لیے مختصر مدتی تعلیمی نصاب ہو تاکہ وہ اس سے آراستہ و پیراستہ ہو کر اپنی قوم و علاقہ کے لیے دامی و معلم بنیں اور دوم قسم کی بیعت کرنے والے

تو مدینہ کے مرکز علم وعرفان سے تازندگی فیضیاب ہوتے رہتے تھے[۱۱]۔ وہ لوگ جو کسی سبب سے مدینہ نہیں آسکتے تھے ان قبائلی معلمین سے علوم سیکھتے تھے چنانچہ حضرت عمرو بن سلمہ نے اپنے بچپن میں گزرنے والے قافلوں سے سن سن کر قرآن سیکھا تھا۔ اسی طرح بنو حنیفہ کے ایک نومسلم نے اپنے قبیلہ میں دعوت وارشاد اور تعلیم وتربیت کا فریضہ انجام دیا تھا[۱۲]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فتوحات اور غزوات وسرایا کے مواقع کو بھی تعلیم وتربیت کے لئے برابر استعمال کیا کرتے تھے چنانچہ غیر مسلموں کو تبلیغ دین اور مسلمان ہوجانے والوں کی تعلیم وتربیت کے متعدد واقعات ملتے ہیں۔ فتح مکہ کے بعد نومسلمانان مکہ کے لئے آپ نے بطور خاص حضرات معاذ بن جبل خزرجی اور ابوموسیٰ اشعری کو معلم ومدرس مقرر کیا تھا اور انھوں نے کافی مدت تک وہاں مسند تعلیم وارشاد بچھائے رکھی تھی۔ طائف کے محاصرے کے دوران ثقیف کے جن غلاموں نے دامان رسالت میں پناہ لی تھی ان کی تعلیم وتربیت کے لیے جن صحابۂ کرام کا آپ نے انتخاب فرمایا تھا ان میں خاندان سعیدی کے تین ممتاز افراد حضرات خالد بن سعید اموی، عمرو بن سعید اموی اور ابان بن سعید اموی کے علاوہ بنوامیہ کے ممتاز فرد حضرت عثمان بن عفان اور حضرت سعد عبادہ خزرجی اور حضرت اسید بن حضیر اوسی شامل تھے[۱۳]۔ دانش کدہ نبوی کے یہ وہ معلمین ہیں جو اپنی فضیلت علم اور سعادت صحبت کے سبب کافی مشہور اور معروف تھے ورنہ روایات کا اگر استقصا کیا جائے تو ایسے متعدد معلمین کرام کا ذکر ملے گا جو اپنے لوگوں اور قوم کو علم وعمل کا درس دیتے اور ان کے ایمان واسلام کو محکم بناتے تھے۔

عام داعیوں اور معلموں کے علاوہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر اس پہلو پر بھی توجہ فرمائی تھی کہ مسلمانان مدینہ میں بالخصوص اور دوسرے علاقوں میں بالعموم ایسے افراد بھی تیار کئے جائیں جو اسلامی علوم میں گہری بصیرت رکھتے ہوں اور وقت ضرورت سجادہ نبوی کی جانشینی اور مسلمانان عالم کی رہبری کے فرائض سے بھی عہدہ برآ ہوسکیں۔ ظاہر ہے کہ اسلام کی آفاقیت بھی اس کا تقاضا کرتی تھی کہ اصحاب رسول میں ایسے اشخاص بھی ہوں جو کار نبوی کو بخوبی اور ہمہ جہتی کے ساتھ انجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں اس مقصد سے آپ نے اپنے بعض اصحاب کی نہ صرف نظریاتی لحاظ سے تربیت کی تھی بلکہ ان کو باقاعدہ عملی تربیت کے ذریعہ بھی سیادت وامامت کے لائق بنایا تھا۔ حضرت معاذ بن جبل خزرجی کی وہ مشہور حدیث اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے جس کے مطابق صحابی موصوف نے قرآن حکیم اور سنت نبوی کے بعد اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کی بصیرت کا مظاہرہ کر کے بارگاہ نبوی سے تحسین وتعریف حاصل کی تھی۔ صحابی موصوف کی یہ اجتہادی صلاحیت تربیت نبوی کی دین تھی اور سیادت

و امامت کی تیاری کے مقصد کے لئے نگاہ خاص سے پیدا ہوئی تھی۔ اور حضرت معاذ بن جبل خزرجی تنہا اس تربیت و فیضان کے علمبردار نہ تھے بلکہ تمام اکابر صحابہ بالخصوص تمام والیان نبوی اور عمال حکومت اس صلاحیت سے حصہ وافر رکھتے تھے کہ وقت ضرورت وہ قرآن حکیم اور سنت نبوی کی روشنی میں نئے مسائل اور تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکیں اور عام مسلمانوں کی مذہبی اور دینی قیادت کا فریضہ انجام دے سکیں چنانچہ کتب فقہ و احادیث میں "آثار صحابہ" اور "تعامل صحابہ" کو سنت رسول کا درجہ دیا گیا ہے اور مراسیل صحابہ مستند گردانی گئی ہیں اور ان کا ماخذ و منبع ذات نبوی کو قرار دیا گیا ہے کیوں کہ صحابہ کرام سنت نبوی اور قرآن کریم سے سرمو انحراف نہیں کر سکتے تھے۔[۵]

ہمارے متعدد سیرت و تاریخ نگاروں نے "مفتیان نبوی" کے نام سے اپنی تصانیف میں علٰحدہ فصلیں قائم کی ہیں جن میں ان صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جو "اصحاب فتاوی" اور "ماہرین اجتہاد" تھے۔ ابن سعد نے اپنی مختلف روایات میں آٹھ ایسے صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جو عہد نبوی میں فتوے دیتے اور دینی فیصلے صادر کرتے تھے۔ ان میں چاروں پہلے خلفاء کے علاوہ حضرات عبدالرحمٰن بن عوف زہری، معاذ بن جبل خزرجی، ابی بن کعب خزرجی اور زید بن ثابت خزرجی شامل تھے۔ ابن جوزی نے عہد نبوی کے مفتیان گرامی کی تعداد تیرہ بتائی ہے اور مذکورہ بالا صحابہ کرام کے علاوہ حضرات عبداللہ بن مسعود، حذیفہ بن یمان، ابوالدرداء، ابوموسیٰ اشعری اور سلمان فارسی کے اسمائے گرامی کا اضافہ کیا ہے۔ ایک اور ماخذ کے مطابق کم از کم چودہ پندرہ صحابہ فتویٰ دینے کے مجاز تھے۔ ان میں نئے اسماء گرامی حضرات عبداللہ بن عباس، ابوہریرہ، انس بن مالک اور حضرت عائشہ صدیقہ کے ہیں جبکہ ایک اور روایت میں مشہور صحابی حضرت عمار بن یاسر کو بھی انھیں اہل علم میں شمار کیا گیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے عہد نبوی کے مفتیان عظام کی جو فہرست دی ہے اس میں پچیس صحابہ کرام کے نام مذکور ہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ ان اہل فتاویٰ میں سے متعدد فتاوی کو متعدد ضخیم جلدوں میں مدون کیا جا سکتا ہے۔ اس فہرست میں جن نئے صحابہ کرام کے اسماء گرامی آئے ہیں ان میں حضرات عبداللہ بن عمر، سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو بن عاص، جابر بن عبداللہ، ابوسعید خدری، زبیر بن عوام، عمران بن حصین، ابوبکرہ، عبادہ بن صامت، معاویہ بن ابی سفیان، عبداللہ بن زبیر اور زوجہ مطہرہ ام المومنین حضرت ام سلمہ شامل ہیں۔ ایک روایت کے مطابق عہد نبوی کے مفتیوں کی تعداد ایک سو بیس سے متجاوز تھی۔[۶] یہ تمام روایات نہ صرف قرین قیاس ہیں بلکہ کلی طور سے صحیح و ثابت ہیں۔ البتہ یہ بات واضح کرنے کے لائق ہے کہ ان فہرستوں میں بعض نوعمر صحابہ کرام کے نام بھی شامل ہیں جو عہد نبوی میں اس کار عظیم کے لائق نہ تھے مثلاً حضرات عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر وغیرہ۔ سوانح نگاروں

نے ان بزرگوں کے اسماء گرامی کا اضافہ محض اس بناء پر کیا ہے کہ وہ صحابی تھے اور اپنے زمانے میں "افتا" اور "قضا" کے اہل ہی نہیں بلکہ مرجع تھے۔ اس پہلو سے انھیں دوسرے عام صحابہ پر فوقیت حاصل تھی۔ مفتیان نبوی کی جو مختلف روایات ہم تک پہونچی ہیں وہ ایک دوسرے کے منافی و متصادم نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی مؤید و مصدق ہیں ان میں اسماء گرامی کا اختلاف دراصل ان کے راویوں کے اختلاف علم و معلومات کا نتیجہ ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ تمام اکابر صحابہ کرام جو اہل علم تھے اور کافی مدت تک صحبت نبوی سے فیضیاب ہوئے تھے افتاء کے اہل تھے اور حقیقتاً فتاویٰ دیتے تھے چنانچہ مختلف ممالک اسلامیہ میں صحابہ کرام نے جو دینی خدمات انجام دی ہیں، ان سے اس امر کی بخوبی تصدیق ہوتی ہے۔

نماز اسلام کا سب سے بڑا رکن ہونے کے سبب اس کے قیام کو اسلام کی نشانی اور کفر و اسلام کے درمیان حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ نظریاتی لحاظ سے ہر پڑھا لکھا مسلمان امامت کے لائق ہے اور عہد نبوی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں امامت آپ کا حق تھا لیکن وقت ضرورت دوسرے ائمہ نماز کا تقرر کیا جاتا تھا۔ مکی دور حیات میں امامت کی زیادہ تر مثالوں کا تعلق آپ ہی کی ذات گرامی سے ہے لیکن مکہ سے باہر بسنے والے مسلمانوں کی اس دینی قیادت کا فریضہ مقامی مسلمان انجام دیتے تھے۔ مثال کے طور پر قبیلہ عبدالقیس کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے مسجد قباء کے بعد پہلی مسجد قائم کر کے وہاں نماز باجماعت ادا کی تھی۔ ظاہر ہے کہ نماز کی فرضیت کے بعد پنجگانہ نمازوں میں امامت کا معاملہ انھیں خطوط پر طے کیا گیا تھا۔ مدینہ منورہ میں ابتدائے مدینہ کے نقیب النقباء حضرت اسعد بن زرارہؓ امامت کے فرائض انجام دیتے تھے۔ بیعت عقبہ اولیٰ کے بعد حضرت مصعبؓ بن عمیر عبدری ان کی جگہ امام مدینہ بن گئے تھے اور ان کی تقرری رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی نقیب النقباء کی حیثیت سے حضرت اسعد بن زرارہؓ کی تقرری بھی منجانب بارگاہ رسالت تھی۔ حضرت مصعبؓ کی غیر حاضری میں حضرت اسعد نے پھر ان کی نیابت کی۔ اسد الغابہ کی روایت ہے کہ اسلام کی پہلی باقاعدہ مسجد قبا میں حضرت حنظلہؓ بن ابی حنظلہ امام نماز تھے۔ بخاری، ابو داؤد، ابن اسحاق اور ابن ہشام وغیرہ کی متعدد روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے قبل مسلمانان مدینہ کے کم از کم دو امام تھے: انصار کی امامت حضرت مصعبؓ بن عمیر عبدری کرتے تھے اور حضرت سالمؓ مولیٰ ابی حذیفہؓ مہاجرین کی امامت کرتے تھے۔ یہ تقسیم ملت اس معنی میں نہیں لی جانی چاہئے کہ یہ دونوں مسلم طبقے ایک دوسرے سے کلیتاً الگ الگ تھے حتیٰ کہ نمازوں میں بھی ان کا اتحاد و اجتماع ممکن نہ تھا۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ تقسیم کثرت و قلت کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ مدینہ منورہ کی ان دونوں مسجدوں کے علاوہ مسجد

قبا کا امام الگ ہوتا تھا۔ اس طرح شہر اور اس کے نواح میں تین مساجد تھیں جن کے تین الگ الگ امام تھے۔[۱]

ہجرت نبوی کے بعد مسجد نبوی کی تعمیر سے قبل اور بعد بھی مدینہ منورہ کے امام الائمہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تھی۔ عام طور پر یہ غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے کہ مدینہ منورہ میں صرف یہی ایک مسجد تھی حالانکہ ابتدا ہی سے شہر رسول میں متعدد مساجد تھیں جیسا کہ اوپر کی تفصیلات سے ان کی شہادت ملتی ہے۔ پھر اسلام کی اشاعت، مسلمانوں کی کثرت اور اسلامی ریاست کے اثر و نفوذ اور توسیع کے ساتھ ساتھ جزیرہ نمائے عرب کے سینے پر مساجد ابھرتی گئیں اور ان میں امام مقرر ہوتے گئے۔ چنانچہ تاریخ و سیر کی روایات سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ عرب کے تقریباً تمام قبیلوں اور خاندانوں میں ایک سے زیادہ مسجدیں تھیں۔ مسجدوں کی تعداد دراصل آبادی اور جغرافیائی حدود پر مبنی تھی۔ صحیح بخاری کی روایات خود مدینہ منورہ میں متعدد مساجد کی موجودگی کا پتہ دیتی ہیں جہاں پابندی کے ساتھ نماز قائم کی جاتی تھی چنانچہ مسجد نبوی اور مسجد قبا کے علاوہ انصار کے دو خاندانوں بنو زریق اور بنو عمرو بن عوف کی جانب منسوب دو اور مسجدوں کا سراغ ملتا ہے۔ دو مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عتبان بن مالک انصاری اپنے خاندان بنی سالم / خزرج کے امام تھے اور اپنے محلہ کی مسجد میں نماز پڑھاتے تھے۔ نابینا ہونے کے بعد انھوں نے اپنے گھر میں مسجد بنالی تھی۔ انصار کے ایک اور خاندان بنو خطمہ کی ایک مسجد تھی جس کے امام حضرت عبداللہ بن عمیر خطمی تھے۔ حضرت معاذ بن جبل کے بارے میں کتب احادیث و سیر میں روایت ملتی ہے کہ وہ اپنی قوم بنو جشم کے امام تھے اور لوگوں کو نماز پڑھایا کرتے تھے۔ ابوداؤد کی روایت ہے کہ اوس کے ممتاز خاندان بنو عبد الاشہل کے سردار حضرت اسید بن حضیر اپنی خاندانی مسجد میں امام تھے۔ محدث ابوداؤد ہی نے اپنی کتاب المراسیل (سنن کے ایک باب) میں مدینہ کی کم از کم نو مساجد کا حوالہ دیا ہے۔ یہ تمام مسجدیں مختلف انصاری اور بدوی قبیلوں اور خاندانوں کے نام سے منسوب تھیں۔ چنانچہ بنو عمرو، بنو ساعدہ، بنو عبید، بنو سلمہ، بنو ریاح، بنو زریق، بنو غفار، بنو اسلم اور بنو اسلم کی مساجد کا ذکر ملتا ہے۔ موخر الذکر کا حوالہ ابن سعد میں بھی ہے۔[۲]

صحیح بخاری کی شرح عینی میں ایک بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مساجد کے علاوہ شہر رسول اور اس کا نواح میں کم و بیش بائیس[۳] اور مساجد تھیں جہاں پابندی سے باجماعت نمازیں ہوتی تھیں اور ان کے اپنے اپنے امام تھے۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں:۔

مسجد بنی عذرہ، مسجد بنی امیہ، مسجد بنی بیاضہ، مسجد بنی حبلی، مسجد بنی عصیہ، مسجد بنی ابی خیثمہ، مسجد بنی دینار، مسجد ابی بن کعب، مسجد نابغہ، مسجد ابن عدی، مسجد بنی الحارث (خزرج)، مسجد بنی خطمہ، مسجد الفضیخ۔

مسجد بنی حارثہ، مسجد بنی ظفر، مسجد بنی عبد الاشہل، مسجد وقیم، مسجد بنی معاویہ، مسجد عائکہ، مسجد بنی قریظہ، مسجد بنی وائل اور مسجد الشجرہ[۲۸]

یہ تمام مساجد یا تو قبائل اور ان کے خاندانوں کی طرف منسوب ہیں یا مقامات کی۔ ان میں مسجد بنی قریظہ کی بڑی تاریخی اہمیت ہے جو یہ ثابت کرتی ہے کہ عرفات اور برکات احمد کی یہ تحقیق صحیح ہے کہ بنو قریظہ کے بیشتر افراد کو قتل نہیں کیا گیا تھا بلکہ صرف ان کے شوریدہ سر سرداروں کی سرکوبی کی گئی تھی۔ بہرحال یہ ایک اہم بحث ہے۔ اس پر ہم نے گفتگو ایک دوسری جگہ کی ہے[۲۹]

مرکز اسلام کے علاوہ جہاں جہاں مسلمان بستے تھے وہاں وہاں مساجد تھیں۔ ذکر آچکا ہے کہ بحرین کے قبیلہ عبد القیس کی ایک مسجد تھی جو جواثی نامی گاؤں میں تھی۔ بحرین میں اس کے علاوہ دوسری اور مساجد بھی تھیں کیونکہ جواثی کی یہ مسجد ہجرت سے قبل اور بحرین کے اسلامی مملکت میں شامل ہونے سے پہلے قائم ہوئی تھی۔ خانہ کعبہ اور مسجد حرام مکہ مکرمہ کی اہم ترین مسجد تھی جس کے امام حضرت عتاب بن اسید اموی گورنر شہر تھے۔ اسی طرح ثقیف کے گورنر حضرت عثمان بن ابو العاص اپنی قوم کی مسجد کے امام تھے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ عموماً گورنر / والی اپنے علاقہ کی مرکزی مسجد کا امام بھی ہوتا تھا لیکن کبھی کبھی امام نماز کوئی دوسرا شخص مقرر کیا جاتا تھا چنانچہ حضرت عمرو بن عاص سہمی کو جب عمان کا گورنر مقرر کیا گیا تو حضرت ابو زید انصاری ان کے ساتھ بطور امام نماز کے لئے گئے تھے۔ روایات کے تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خصوصی انتظام تھا جو خاص وجوہ سے کیا گیا تھا ورنہ عام طور سے گورنر حضرات ہی یہ مذہبی فریضہ بھی ادا کرتے تھے۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو کعب بن اوس کے سردار حضرت شداد بن ثمامہ کو اپنی قوم کا امام مقرر کیا گیا تھا۔ واقدی کا بیان ہے کہ کثیر آبادی والے عرب قبائل و بطون نے اپنے اپنے علاقوں میں متعدد مساجد بنالی تھیں چنانچہ بنو جذیمہ اور بنو مصطلق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے اپنے میدانوں (ساحاتہم) میں متعدد مسجدیں قائم کر رکھی تھیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی مسجدیں پورے جزیرہ نمائے عرب میں ہر طرف موجود ہوں گی ان تمام کا استقصا ممکن نہیں[۳۰]

بعض مخصوص حالات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دوسرا کوئی صحابی بھی امامت کرسکتا تھا۔ چنانچہ ایک خاص موقعہ پر حضرت عبد الرحمن بن عوف نے امامت کی تھی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی امامت میں نماز ادا کی تھی۔ مورخین کا بیان ہے کہ اسی موقعہ یعنی غزوہ تبوک کے دوران چونکہ مسلمانوں کی تعداد تیس ہزار سے متجاوز تھی اس لیے لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کردیا گیا تھا اور ایک حصہ کی امامت رسول اکرمؐ فرماتے تھے اور دوسرے کی حضرت ابوبکر صدیقؓ۔ اسی طرح غزوات

دسرایا کے دوران سالار لشکر امامت کے فرائض انجام دیا کرتے تھے اور غزوہ ذات السلاسل میں حضرت ابو عبیدہ بن جراح جیسے سابق وگرامی صحابی کی موجودگی میں سالار لشکر حضرت عمرو بن عاص ہی نے امامت کی تھی۔ اور یہ تو بہت مشہور واقعہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الموت میں حضرت ابوبکر صدیق کو اپنی جگہ امام مسجد نبوی مقرر فرمایا تھا اور اس حیثیت سے صحابی موصوف نے عہد نبوی کی آخری سترہ نمازوں کی مسلسل امامت کی تھی۔[۱]

نماز کی ایک ابتدائی شرط اذان ہے اور ہجرت کے بعد اذان کے آغاز کے بعد یہ منصب مستقل طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن رباح حبشی کو عطا کردیا تھا اور وہ مستقل موذن مسجد نبوی تھے بلکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر وحضر کے موذن تھے چنانچہ تمام غزوات نبوی میں یہ منصب حضرت حبشی ہی کے پاس رہا۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تین موذن تھے: حضرات بلال حبشیؓ، ابو محذورہ اوس بن معیر جمحی، اور عمرو بن ام مکتوم عامری۔ موخر الذکر رمضان میں اذان فجر دیتے تھے جبکہ حضرت بلال اذان سحر۔ حضرت ابو محذورہ مسجد حرام کے موذن تھے اور تاحیات اس عہدہ پر فائز رہے۔ اسد الغابہ کے مطابق حضرت سعد بن عائذ جو سعد القرظ کے نام سے زیادہ معروف ہیں مسجد قبا کے موذن تھے اسی ماخذ کا بیان ہے کہ رسول اکرمؐ کے ایک اور موذن حضرت عبدالرحمٰن بن اصم تھے جنہوں نے ایک اور روایت کے مطابق صرف ایک بار اذان دی تھی۔ حضرت عثمان بن عفانؓ منبر نبوی کے پاس اذان دیا کرتے تھے۔ جبکہ حضرات زید بن حارث الصدائی اور ثوبان مولائے رسول کریم آپ کے دو اور موذن تھے۔ اسد الغابہ کی روایت واحد سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس حضرت سفیان بن قیس کندی کو اپنی قوم کندہ کا موذن مقرر فرمایا تھا۔ اس روایت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدوی قبائل کے لیے موذنین کا بھی تقرر کرتے تھے خواہ یہ تقرری براہ راست ہوتی ہو یا بالواسطہ بہر صورت وہ عہد نبوی کے مذہبی نظام کا ایک حصہ تھا اور اس میں اجازت نبوی یا حکم نبوی کا دخل ضرور ہوتا تھا۔[۱۱]

نماز کے علاوہ زکوٰۃ وغیرہ مالی نظام کے افسران تھے جن پر بحث ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ایک اور مذہبی شعبہ جہاں تنظیم اور عمال کی ضرورت پیش آتی ہے وہ حج ہے چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امور حج کی باقاعدہ تنظیم کی تھی۔ اگرچہ فتح مکہ آپ کی وفات سے تقریباً ڈھائی سال قبل ہوا تھا اور عہد نبوی میں تین حج کے مواسم آئے لیکن آپ نے صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع یا حجۃ الاسلام کہا جاتا ہے۔ اور اس حج کی امارت ظاہر ہے کہ آپ نے بنفس نفیس فرمائی تھی۔ لیکن اس آخری حج سے قبل دو اور

حج ہوئے تھے جن کی امارت بالترتیب حضرت عتاب بن اسید اموی گورنر مکہ اور حضرت ابوبکر صدیق نائب نائب رسول نے کی تھی۔ ۸ھ / ۶۳۰ء اولین اسلامی حج کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے کہ آیا اس میں حضرت عتاب اموی کو باقاعدہ امیر حج مقرر کیا گیا تھا یا نہیں لیکن حضرت ابوبکر صدیق کے بارے میں روایات کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان کو بارگاہ رسالت سے باقاعدہ اس منصب پر فائز کر کے بھیجا گیا تھا۔ حجۃ الوداع کے موقع پر کثیر اجتماع کے سبب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پہونچانے کے لیے مختلف منادی مقرر کئے گئے تھے جن میں حضرت ربیعہ بن امیہ اور حضرت جریر بن عبداللہ بجلی نمایاں بزرگ تھے بعض دوسرے مواقع پر اسی قسم کے افسر مقرر کئے گئے تھے ان میں حضرت اوس بن حدثان کا ذکر ملتا ہے جن کو ایک مذہبی اعلان کرنے کی خاطر ۹ھ کے حج ابی بکر میں روانہ کیا گیا تھا جس طرح حضرت علی کو اسی موقعہ پر سورہ برات کی آیات کے اعلان کے لئے مدینہ سے بطور خاص بھیجا گیا تھا[۱۲]

حج کا ایک اہم رکن قربانی ہے اور قربانی کے جانوروں کو اصطلاحاً ہدی کہا جاتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ اور حج دونوں کے لیے ہدی روانہ کرتے تھے اور ان کی نگرانی کے لیے ایک افسر مقرر کرتے تھے جو صاحب الہدی کہلاتا تھا۔ چنانچہ آپ کے مستقل صاحب الہدی حضرت ناجیہ بن جندب اسلمی تھے جو صلح حدیبیہ سے حجۃ الوداع تک مسلسل کئی مواقع پر یہ فریضہ انجام دیتے رہے۔ بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار حضرت علی نے بھی یہ فریضہ انجام دیا تھا حضرات ذویب بن طلحہ خزاعی، عمرو بن شمائی ہوازنی اور خالد بن سیار غفاری کو بھی مختلف روایات میں صاحب الہدی کہا گیا ہے ممکن ہے کہ بعض دوسرے حضرات نے بھی یہ خدمت انجام دی ہو[۱۳]

تنظیم امور حج میں ایک اہم کام حدود حرم کی تعیین بھی تھی۔ اور اس فرض کی انجام دہی کے لئے آپ نے حضرت تمیم بن اسید خزاعی کو مقرر کیا تھا۔ مکی اشرافیہ کے تمام عہدے اور مناصب اسلامی فتح مکہ کے ساتھ ختم ہو گئے تھے سوائے سقایہ اور حجابہ کے۔ اور ان دونوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قدیم خاندانوں میں برقرار رکھا تھا۔ چنانچہ حجاج کی ساقی گری (سقایہ) کا منصب حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی اور حجابہ (تولیت کعبہ) کا منصب حضرت عثمان بن طلحہ عبدری کو حسب دستور قدیم عطا فرمایا تھا۔ باقی مناصب یا تو ختم کر دئے گئے تھے یا ان کی سربراہی اسلامی ریاست کے سربراہ اعلیٰ کے ہاتھ میں چلی گئی تھی[۱۴]

مذہبی امور کی تنظیم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفقہ فی الدین اور دینی وجاہت اور تقویٰ کو سب سے زیادہ اہمیت دی تھی چنانچہ حضرت عتاب بن اسید اموی اور حضرت

عثمان بن ابی العاص ثقفی کی تقرری کے ضمن میں ان اسباب تقرری کا واضح ذکر ملتا ہے۔ دعوت اور دعاۃ کے ضمن میں بھی انھیں عوامل کی کارفرمائی نظر آتی ہے لیکن وہاں ان کے ساتھ ساتھ علاقائی نسبت اور جغرافیائی معلومات کو بھی دخل حاصل تھا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں عوامل دینی مہارت کے ضمن میں ہی شمار ہونے چاہئیے یہ اسباب مجموعی طور سے ہر معاملہ میں کارفرما نہیں ہوتے تھے بلکہ حالات کے تحت ان کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تھی اور اسی لحاظ سے ان کو ترجیح حاصل ہوتی تھی۔ بئر معونہ اور واقعہ رجیع کے مبلغین اور معلمین کے معاملہ میں سوائے تفقہ فی الدین اور تقویٰ کے اور کوئی عنصر نظر نہیں آتا۔ ظاہر ہے کہ ان شہداء سے بھی زیادہ قابل متقی اور عالم حضرات موجود تھے مگر حالات کے لحاظ سے انھیں کی تقرری بہتر سمجھی گئی۔ یہی صورت حال معلمین کی تقرری میں نظر آتی ہے، خاص کر مکہ مکرمہ کے معاملہ میں جہاں حضرات معاذ بن جبل خزرجی اور ابو موسیٰ اشعری کو مقرر کیا گیا تھا۔ حضرت مصعبؓ بن عمیر بطور معلم مدینہ منورہ مقرر کئے گئے تھے اور انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتخاب کو اپنے کارنامے سے حق بجانب ثابت کر دیا تھا حالانکہ وہ نہ سب سے افضل تھے اور نہ سب سے زیادہ سابق اول۔ ائمہ اور موذنین کے باب میں تو کسی حد تک اور وہ بھی قبائلی مساجد میں قبائلی نسبت کا احترام کیا گیا تھا ورنہ دوسرے تمام امور مذہبی میں تقرری خالصتاً صلاحیت ولیاقت کی بنا پر کی گئی تھی۔ معلمین کے باب میں یہ ہم بھی دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض نومسلموں کو ان کے قبول اسلام کے فوراً بعد مقرر کیا گیا تھا اور ظاہر ہے کہ ان کی تعلیمی مہارت اور علمی لیاقت کے سبب یہ تقرری کی گئی تھی جیسا کہ عبداللہ بن سعید اموی کے معاملہ میں معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ اس زمرۂ علماء و عمال میں بنو امیہ کے کئی ممتاز افراد کی تقرری عمل میں آئی تھی جو ان کی انتظامی لیاقت کے علاوہ ان کی دینی بصیرت اور علمی صلاحیت کی بھی آئینہ دار ہے۔ مجموعی طور سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے انتظامی شعبوں کی مانند مذہبی امور کے شعبہ میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف صلاحیت ولیاقت کو اصل وجہ تقرری قرار دیا تھا اور باقی دوسری وجوہ یا تو ثانوی تھیں یا ان کو سرے سے لائق اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہی سبب ہے کہ نبوی انتظامیہ کو ہر میدان میں خاطر خواہ کامیابی ہوئی اور دنیا کے سامنے پہلی بار ایک مثالی ریاست اور اعلیٰ معاشرہ کا قابل عمل خاکہ پیش کیا گیا جو اپنی اندرونی خوبیوں اور اعلیٰ صفات کے سبب رہتی دنیا کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

تعلیقات و حواشی

سلہ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی خلافت و ملوکیت، دہلی ۱۹۶۹ء، صفحہ ۱۳-۸ ؛ محمد یٰسین مظہر صدیقی، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش، رسول نمبر، لاہور ۱۹۸۳ء، جلد پنجم و دوازدہم ص ۳۲۰-۳ اور ص ۱۱-۱ بالترتیب نیز سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، جلد ہفتم، نقوش لاہور، رسول نمبر جلد دوم ص ۹۹-۳۲۰ ۔

سلہ ملاحظہ ہو تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جلد ۴ کے شمارے ۱، ۲، ۳، ۴ ۔

سلہ ملاحظہ ہو ولیم میور، لائف آف محمد، لندن ۱۸۷۱ء، ص ۲۲۶ ؛ مارگولیتھ، محمد، لندن ۱۹۰۵ء، ص ۲۲۶ ۔

سلہ ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ الفرید گیوم، لندن ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۷-۸ ؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، اول ص ۲۱۹ ؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک، قاہرہ ۱۹۶۱ء، جلد دوم ص ۲۵۳-۵ ؛ بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۲۳۹

سلہ ابن اسحاق، ص ۱۹۸-۹ ؛ ابن سعد، سوم ص ۲۰-۲۱۱

سلہ ابن اسحاق، ص ۱۹۹ ؛ ابن سعد، سوم ص ۱۱۸ ؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۳۹ ؛ طبری، دوم ص ۳۵۷ اور ص ۳۶۶ ۔

سلہ ملاحظہ ہو ابن سعد، طبقات میں ان کے تراجم نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب دوم۔

سلہ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب دوم ص ۲-۱۴۱

سلہ غزوات و سرایا کی نوعیت پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون "عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں - محرکات، مسائل اور مقاصد" نقوش رسول نمبر لاہور ۱۹۸۴ء جلد دوازدہم ص ۲۷۲ - ۲۸۴ ۔

سلہ ابن اسحاق، ص ۲۸۸ ؛ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسڈن جونس، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۱۵ ؛ ابن سعد، دوم ص ۱۱، ص ۳۵-۶، ص ۵-۶۲، طبری، دوم ص ۱۳۱، نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب اول و دوم۔

سلہ ابن اسحاق ص ۶۷۲ وغیرہ ؛ ابن سعد، ص ۸۹، ص ۱۴۷، ص ۱۶۸ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب دوم۔

سلہ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کے متعلقہ ابواب۔ نیز محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق، طبع قاہرہ ص ۲۳، ص ۲۹، ص ۴۱، ص ۴۹، وغیرہ۔

سلہ قرآن کریم، سورہ توبہ ۲۴۔

سلہ ابن سعد اول ص ۲۲۶ ، زبیری، نسب قریش، بیروت ۱۹۵۷ء ص ۲۵۴ ؛ ابن سعد، سوم ص ۲۰-۱۱۹، ص ۱۲-۲۰۸ وغیرہ

ھلہ بخاری، صحیح، باب الہجرۃ ؛ ابوداؤد، سنن، ص ۱۲۹ بحوالہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم ص ۹۰ ؛ مسند احمد بن حنبل، بحوالہ شبلی نعمانی ص ۹۰ ۔

سلہ واقدی، ص ۳۴۷ ، ابن سعد، دوم ص ۵۲ ، ص ۵۱ ؛ طبری، دوم ص ۵۳۸ اور ص ۶-۵۴۵ نیز بخاری، غزوہ بئر معونہ، نیز ابن سعد، سوم و چہارم شہدائے بئر معونہ، رجیع اور حضرت ابوہریرہ کے لئے خاص کر ابن سعد چہارم ص ۴۱-۳۲۵ ۔

۱۷؎ بخاری، فضائل اصحاب النبی؛ زبیری، ص۱۷۲ ؛ کتانی، التراتیب الاداریہ، اول ص۴۲-۴۰

۱۸؎ کتاب المحبر، ص۲۸۶ اور ابن سعد، سوم ص۵۱۳ ۔

۱۹؎ ابن سعد، ہشتم صحابیات کا باب نیز ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت عائشہ، اعظم گڑھ ۱۹۴۳ء ص۱۱۲ وغیرہ ۔

۲۰؎ بحوالہ شبلی نعمانی، دوم ص۸۹ ؛ بخاری، صحیح، باب رحمۃ البہائم؛ ابن سعد، پنجم ص۵۶۴ ۔ ۲۱؎ ابن سعد چہارم ص۲۴۱-۲۴۳

۲۲؎ بخاری، صحیح، غزوہ فتح؛ ابوداؤد، اور نسائی، کتاب الصلوٰۃ ؛ طبری، سوم ص۲۸۲ ۔

۲۳؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، دوم ص۵۰۰ ؛ واقدی، ص۸۸۹ اور ص۹۵۹ ؛ ابن سعد، دوم ص۱۳۷ ؛ طبری، سوم ص۹۴ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۹۳۱-۹۳۲ ۔

۲۴؎ ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب چہارم ؛ مجموعۃ الوثائق ص۴۳-۴۱ ۔

۲۵؎ ابن سعد، دوم ص۳۳۵، ص۳۴۴، ص۳۴۸ اور ص۳۵۰ اور کتانی، اول ص۵۶-۵۸

۲۶؎ ابن سعد، سوم ص۶۰۹ ؛ ابن اسحاق ص۱۹۹-۲۰۰ ؛ اسد الغابہ، تہران طباعت ۱۳۷۷ھ، دوم ص۵۶ اور بخاری اور ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ ۔

۲۷؎ بخاری، صحیح، کتاب الصلوٰۃ ؛ واقدی، ص۱۰۳۶ ؛ ص۱۰۴۸ ، ص۱۰۷۳ ؛ اسد الغابہ، سوم ص۲۳۷ اور ص۲۵۹-۲۶۰ ابن سعد، سوم ص۵۵۰ ؛ چہارم ص۳۴۵ ؛ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، دوم ص۹۲ ؛ کتانی، اول ص۷۷ ۔

۲۸؎ بحوالہ شبلی نعمانی، ص۹۲ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۳۷۱

۲۹؎ ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب اول اور اس کے متعلقہ حواشی اور تعلیقات ۔

۳۰؎ نسائی، سنن، کتاب المساجد ؛ کتاب الصلوٰۃ ؛ ابن سعد، پنجم ص۴۴۶ ، ص۵۰۸-۵۰۹ ، بلاذری، فتوح البلدان ص۸۶-۸۷ ؛ اسد الغابہ دوم ص۳۸۸ ؛ واقدی، ص۸۷۵-۸۷۶ ؛ ص۸۸۲ اور ص۹۸۰ ۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی دوم ص۹۲-۹۳ ۔

۳۱؎ واقدی، ص۷۷۱ ص۹۹۵ ص۱۰۱۲ ؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۵ ؛ زبیری، ص۲۶۵ ؛ طبری، سوم ص۱۹۶ ؛ بخاری، باب بدء الاذان ۔

۳۲؎ بخاری، باب بدء الاذان ؛ باب مواقیت الصلوٰۃ ؛ ابن اسحاق، ص۲۲۵-۲۲۶ ، ابن سعد، سوم ص۲۳۴ ، ص۳۲۸ ؛ نیز اول ص۲۴۸ ؛ اسد الغابہ سوم ص۲ ؛ زبیری ص۳۹۹ ؛ ابن سعد، پنجم ص۵۴۴ ؛ اسد الغابہ دوم ص۲۸۲-۲۸۳ ، ص۳۲۱ ؛ نیز ملاحظہ ہو کتانی، اول ص۶۴-۶۷ ۔

۳۳؎ ازرقی، کتاب اخبار مکہ، بیروت ۱۹۶۴ء، ص۱۴۰-۱۴۲ ؛ ابن سعد، پنجم دوم ص۱۳۷ ص۱۶۸ ، ص۱۷۲ ؛ پنجم ص۴۴۶ ؛ محمد بن حبیب البغدادی کتاب المحبر ص۱۱ ؛ ابن ہشام دوم ص۵۰۰ ، ص۵۴۵ ؛ واقدی ص۸۴۸ ، ص۹۵۹ ، ص۱۰۷۷-۱۰۸۰ ؛ بخاری، کتاب الحج ؛ حجۃ الوداع ؛ مسلم اور ابوداؤد، حجۃ الوداع ؛ ابن اسحاق ص۶۵۱ ؛ طبری، سوم ص۱۵۱ ؛ اسد الغابہ، اول ص۱۴۱-۱۴۲ ؛ کتانی، اول ص۱۰۹ ۔

۳۴؎ طبری، دوم ص۶۲۴ ؛ واقدی، ص۵۲۲ ، ص۵۳۶ ، ص۷۷۰ ، ص۱۰۹۰ ؛ ابن سعد، دوم ص۱۲۱ ، ص۱۳۳ ، ص۱۹۸ ؛ اسد الغابہ دوم ص۲۸ چہارم ص۹۲ ، پنجم ص۷ ؛ نیز ملاحظہ ہو ابن حزم، جمہرۃ انساب العرب، بیروت طبع ص۱۶۹ ۔

۳۵؎ واقدی ص۸۳۸ ؛ ابن سعد دوم ص۱۳۷ ؛ چہارم ص۲۵ ؛ بخاری، کتاب الحج ؛ اسد الغابہ، سوم ص۱۰۹-۱۱۳ ص۱۲۱ ؛ نیز واقدی ص۱۰۸۳-۱۰۸۴ ؛ بخاری، کتاب الصلوٰۃ ؛ اسد سوم ص۲۶۲ ؛ زبیری، ص۲۵۰-۲۵۱ اور اسد، اول ص۲۱۴ اسی ترتیب سے ۔

طبّ نبویؐ پر علامہ سیوطیؒ کا ایک مخطوطہ

تعارف و تلخیص : حکیم الطاف احمد صاحب اعظمی (علیگ)

طب النبیؐ، اسلامی سائنس کا ایک اہم موضوع ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں حفظانِ صحت، غذا اور امراض سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو جو طبی ہدایات دیں ان کو ہمارے جلیل القدر محدثین نے کتب احادیث میں جمع کر دیا ہے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس موضوع کے لیے جو باب باندھا ہے وہ کتاب الطب ہے۔ اس میں ۸۵ ابواب ہیں آخری باب کا عنوان ہے : اذا وقع الذباب فی الإناء۔ یعنی مکھی کسی برتن میں گر جائے تو اس کا حکم کیا ہے۔[1]

طب نبوی کی غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے بعد کے ادوار میں مسلم علماء اور ارباب تحقیق نے حفظانِ صحت، غذا، مفردات اور امراض سے متعلق کتبِ احادیث میں موجود روایات کو مختلف ابواب اور متعدد ذیلی طبی عنوانات کے تحت ترتیب دے کر اسے الطب النبوی کا نام دیا ہے۔

طب النبی پر اب تک جو کتابیں مختلف زبانوں میں لکھی گئی ہیں ان میں سے درج ذیل کتابیں طبی نقطۂ نظر سے اہم اور قابلِ قدر ہیں :

۱۔ الاحکام النبویہ فی الثناء الطبیۃ : یہ ابو علی عبد الکریم الحموی، علاء الدین کحال (متوفی ۷۲۰ ہجری) کی تالیف ہے جو مصر سے ۱۳۷۲ ھجری میں شائع ہو چکی ہے۔

۲۔ الطبّ النبوی : یہ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ابو عبد اللہ الذہبی (متوفی ۷۴۸ ہجری) کی تالیف ہے۔ یہ کتاب متعدد بار چھپ چکی ہے۔

۳۔ زاد المعاد فی ھَدی خیر العباد : یہ علامہ ابن القیم الجوزی (متوفی ۷۵۱ ہجری) کی تالیف ہے۔ اس ضخیم اور مبسوط کتاب کی جلد دوم میں صاحب تالیف نے الطب النبوی کے عنوان سے بہت کچھ لکھا ہے۔ بعد میں یہ حصہ علیحدہ کتاب کی صورت میں الطب النبوی کے نام

---

[1] صحیح بخاری، ج ۲ صفحہ ۸۶

سے شائع ہوگیا۔

۴۔ المنہج السّوی والمنہل الرّوی فی الطبّ النبوی : یہ جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی (متوفی ۹۱۱ ہجری) کی تالیف ہے اور ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔

۵۔ الطبّ النبوی : یہ ابوالقاسم حبیب نیشاپوری کی تالیف ہے۔

۶۔ صحیفۃ الشفا : یہ عماد معروف بہ محمود المتطبّب کی فارسی تالیف ہے جسے انھوں نے ۱۰۲۵ ہجری میں لکھ کر ابوالنصر نظام شاہ کی خدمت میں نذر کیا۔

۷۔ الطبّ النبوی : یہ جلال الدین سیوطی کی متذکرہ بالا کتاب الطب النّبوی کا فارسی ترجمہ ہے جسے حکیم محمد اکبر شاہ ارزانی نے عالمگیر بادشاہ کے مطالعہ کے لیے کیا تھا، حکیم ارزانی نے اس رسالے کو عالمگیر کے نام معنون کیا ہے۔ یہ رسالہ ۱۸۸۱ عیسوی میں بمبئی سے شائع ہوچکا ہے، اس کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے،

۸۔ الطبّ النبوی : یہ محمد ابن عمر چگمنی (مولف قانونچہ) کی تالیف ہے۔ یہ کتابچہ ۱۸۸۸ عیسوی میں طہران سے شائع ہوچکا ہے۔

۹۔ الطبّ النبوی : یہ محمد اکرام الدین کی اردو تالیف ہے اور ۱۹۵۳ء میں نول کشور پریس لکھنؤ سے شائع ہوچکی ہے۔

۱۰۔ الطبّ النبوی : یہ مولوی قطب الدین احمد کی اردو تالیف ہے اور محبوب المطابع دہلی سے شائع ہوچکی ہے لیکن سال طباعت معلوم نہیں۔ اس کتاب کا ایک نسخہ میں نے شبلی منزل (اعظم گڑھ) میں دیکھا ہے لیکن سال طباعت اس پر بھی درج نہیں ہے۔

طبی النّبی پر متذکرہ بالا کتابوں میں حافظ ذہبی کی الطبّ النبوی، علامہ ابن القیم الجوزی کی الطب النبوی اور جلال الدین سیوطی کی المنہج السوی والمنہل الرّوی فی الطب النّبوی زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ زیر نظر مقالے کا مقصد صرف موخرالذکر تالیف کی تلخیص و تعارف پیش کرنا ہے۔

المنہج السّوی والمنہل الرّوی جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ابھی تک غیر مطبوعہ ہے[1]۔

---

[1] ڈاکٹر پیرن نے علامہ ذہبی کی الطبّ النبوی کا ترجمہ فرنچ میں کیا ہے اور اسی ترجمہ کو ڈاکٹر سائرل الگوڈ نے تقریباً سو سال کے بعد انگریزی میں منتقل کیا۔ ان دونوں مترجموں نے غلطی سے ترجمہ شدہ "الطب النبوی" کو جلال الدین سیوطی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ میں نے ڈاکٹر سائرل الگوڈ کا انگریزی ترجمہ دیکھا ہے اس کے ابواب و مضامین جلال الدین سیوطی کی تالیف (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کا ایک نسخہ آئی، ایچ، ایم، آر کی میڈیکل لائبریری کے ذخیرۂ مخطوطات میں، دوسرا نسخہ آصفیہ لائبریری (حیدرآباد) میں اور تیسرا نسخہ نہایت اچھی حالت میں ARABIC AND PERSIAN RESERCH INSTITUTE, TONK - میں موجود ہے۔ آئی، ایچ، ایم، آر میں موجود نسخہ میرے پیش نظر رہا ہے یہ نسخہ "½4×8 سائز کا ۴۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس کے ہر صفحہ میں ۱۲ سطریں ہیں، مخطوطہ اچھی حالت میں نہیں ہے تقریباً ہر صفحہ پر بڑا پیپر لگا ہوا ہے۔

مخطوطہ پر نہ تو سال کتابت درج ہے اور نہ کاتب ہی کا نام، تلاش بسیار کے باوجود اس کا سالِ تالیف بھی معلوم نہ ہو سکا۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ج ۲ ص ۵۵۶) میں اس مخطوطہ کا ذکر کیا ہے لیکن سالِ تالیف انھوں نے بھی نہیں لکھا ہے۔

مخطوطہ کے مولف شیخ جلال الدین سیوطی ماہ رجب ۸۴۹ھ مطابق ۳ اکتوبر ۱۴۴۵ عیسوی میں مصر کے مشہور شہر قاہرہ میں پیدا ہوئے اور اپنے وقت کے معروف اساتذہ میں مختلف علوم و فنون کی تحصیل کی، کثیر التصانیف ہیں۔ تفسیر، حدیث، نحو و لغت اور فقہ پر ان کی معرکۃ آلارا کتابیں ان کے تبحر علم، وسعت معلومات، حیرت انگیز قوت حافظہ اور غیر معمولی قوت تحریر کی غمازی کرتی ہیں۔ بعض اہل علم ان کی کتابوں کی تعداد ۵۷۶ بتاتے ہیں لیکن خود انھوں نے حسن المحاضرہ میں اپنی کتابوں کی تعداد ۳۰۰ بتائی ہے۔

طب النبی پر مولف مذکور کی کتاب "المنہج السوی والمنہل الروی" ایک اہم طبی تالیف ہے۔ مولف نے اس کتاب میں مختلف ابواب کے تحت ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جو طب سے متعلق کتب احادیث میں موجود ہیں جیسا کہ کتاب کے مقدمہ میں خود انھوں نے لکھا ہے:

"ھذا کتاب جمعت فیہ الاحادیث الواردۃ فی الطب مرتبۃ علی الابواب بما یُبیّن حال الحدیث صحۃ وحُسناً وضعفاً ووضعاً

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) "المنہج السوی والمنہل الروی فی الطب النبوی" کے ابواب و مضامین سے بالکل مختلف ہیں۔ بعض اصحابِ علم اس عظیم علمی غلطی کا ذمہ دار حاجی خلیفہ کو ٹھہراتے ہیں۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ایک جگہ الطب النبوی کے عنوان سے جلال الدین سیوطی کا ذکر کیا ہے اور دوسری جگہ ان کی اصل کتاب "المنہج السوی والمنہل الروی" کا ذکر کر دیا ہے جس سے ڈاکٹر پیرن اور ڈاکٹر الگوڈ کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی کہ اول الذکر "الطب النبوی" کے مولف جلال الدین سیوطی ہیں۔ دیکھیں جرنل "اسٹڈی ان ہسٹری آف میڈیسن" ج ۱، نمبر ۲ (ماہ ستمبر ۱۹۷۷ عیسوی) ص ۲۲۶

ینتفع بہ اولو الالباب و ترکت کثیراً مما اوردہ المصنفون فی هذا الفن لاشتهارہ بتفرد و صناع او کذاب واللہ ربی لا الٰہ الا هو علیہ توکلت والیہ متاب"۔

جلال الدین سیوطی نے تالیف مذکور میں حفظان صحت، غذا، مفردات اور امراض سے متعلق روایات کو ۲۲ ابواب میں اور بعض ابواب کو ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا ہے۔ تمام ابواب کو ملا کر حدیثوں کی مجموعی تعداد کم وبیش ۴۳۵ ہے جن میں مکرر، مرفوع، موقوف، ضعیف اور موضوع احادیث بھی شامل ہیں۔ اس تعارف کے بعد اب میں ابواب کتاب کی تلخیص پیش کروں گا۔

باب ۱، ابتداء الطب اس باب میں صرف ایک روایت ہے جسے حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ روایت یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تھے تو سامنے ایک درخت اُگا ہوا دیکھتے تھے اور اس کا نام پوچھتے تھے، اگر وہ درخت دوا کی غرض سے ہوتا تھا تو اس پر لکھ جاتا تھا اور اگر دوا سے خالی ہوتا تھا تو درخت کی صورت میں باقی رہتا تھا۔[1]

باب ۲، الامر بالتداوی اس باب میں روایتوں کی تعداد ۹ ہے جن میں ایک موقوف روایت بھی شامل ہے۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں صحابۂ کرامؓ کا جوش ایمانی اور توکل علی اللہ کا جذبہ اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ بعض اصحاب رسول ﷺ نے علاج ومعالجہ کو خلاف توکل سمجھ لیا، چنانچہ انھوں نے آنحضورؐ سے پوچھا: یارسول اللہ هل علینا من جناح ان لا نتداوی[2] "اے اللہ کے رسول اگر ہم علاج نہ کریں تو کیا کسی گناہ کے مرتکب ہوں گے؟" آپ نے فرمایا: تداووا عباد اللہ فان اللہ لم یضع داءً الا وضع معہ شفاء وفی

---

[1] روایت کا مضمون اس کے غیر صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ علامہ ابن قیم کی الطب النبوی میں یہ باب موجود نہیں ہے اور نہ اس مضمون کی کوئی حدیث بیان ہوئی ہے۔ (الطاف)

[2] مسند امام احمد میں جو روایت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پوچھنے والے اعرابی تھے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: قال کنت عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاءت الاعراب فقالوا: یارسول اللہ انتداوی؟ فقال: نعم یا عباد اللہ، تداووا فان اللہ عز وجل لم یضع داء، الا وضع لہ شفاء، غیر داء واحد، قالوا: ما هو؟ قال الهرم"۔

لفظ الا وضع معه له دواء غیر داء واحد الهرم" اللہ کے بندو، علاج کرو اس لیے کہ اللہ نے ہر بیماری کی دوا پیدا فرمائی ہے صرف ایک کے علاوہ اور وہ بڑھاپا ہے۔" (رواہ ابوداؤد والترمذی والحاکم)

باب ۳، لکل داءٍ دواءٌ اس باب میں روایات کی تعداد ۴ ہے۔ ان روایتوں کے مضامین وہی ہیں جو باب دوم میں بیان ہو چکے ہیں یعنی ما انزل اللہ داء الا انزل له شفاء[له] (رواہ البخاری)

باب ۴، الحمیۃ اس باب میں روایتوں کی تعداد ۷ ہے اور سب پرہیز سے متعلق ہیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار آنحضورؐ حضرت عائشہؓ کے پاس بغرض عیادت تشریف لے گئے اور فرمایا " عائشہ، سب سے اچھی دوا پرہیز ہے اور معدہ بیماری کا گھر ہے۔" (رواہ الحاکم عن عائشہؓ)

باب ۵، ترک الافراط فی الحمیۃ اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار حضرت عائشہ صدیقہؓ بیمار ہوئیں تو ان کے گھر والوں نے کھانے پینے کی ہر چیز حتیٰ کہ پانی تک کو ممنوع قرار دے دیا۔ ایک رات انھیں سخت پیاس لگی، افتاں و خیزاں وہ کسی طرح مشک تک پہنچ گئیں اور جی بھر کر پانی پیا، پانی پینے کے ساتھ ہی ان کو محسوس ہوا کہ وہ پہلے سے بہت بہتر ہیں (رواہ الحاکم)

باب ۶، التوقی والتحرز عما خیف منہ اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ کو جب کسی ہدیہ کے متعلق شبہ ہو جاتا تھا تو آپ اس وقت تک نہیں کھاتے تھے جب تک کہ صاحب ہدیہ خود اس میں سے کچھ کھا نہیں لیا کرتا تھا۔ (رواہ الطبرانی) اس روایت میں خیبر کے ہدیہ (ہدیۃ الشاۃ) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

باب ۷، تدبیر الصحۃ اس باب میں روایتوں کی مجموعی تعداد ۹۷ ہے۔ مولف کتاب نے اس باب کو درج ذیل عنوانات میں تقسیم کیا ہے:

(۱) الماکول: اس سے متعلق ۲۱ روایتیں ہیں جن میں اصول حفظانِ صحت اور آداب طعام

[له] مسند احمد میں ایک روایت حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے ہے: ان اللہ عز وجل لم ینزل داء الا انزل له شفاء؛ علمه من علمه وجهله من جهله"

بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا ہے "روزہ رکھو ہمیشہ صحت مند رہو گے" (رواہ ابن السنی) خواہ چند خراب کھجوریں ہی کھاؤ مگر شب کا کھانا کھا کر سویا کرو اس لیے کہ شب کا کھانا چھوڑ دینے سے ضعف بدن لاحق ہوتا ہے" (رواہ الترمذی، وقال منکر) گوشت کو چاقو سے نہ کاٹو کیونکہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے بلکہ اسے دانتوں سے پکڑ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ بہتر ہے اور اس میں لذت کام و دہن بھی زیادہ ہے" (رواہ ابوداؤد والبیہقی)

(۲) المشروب : اس میں روایتوں کی تعداد ۲۰ ہے جن میں پانی جیسے مشروب کی فضیلت، اصول حفظان صحت اور پانی پینے کے آداب بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا "دنیا و آخرت دونوں میں سب سے افضل مشروب پانی ہے" (رواہ الحاکم) "پانی کو رک رک کر یعنی گھونٹ گھونٹ کر کے پیا کرو، برتن سے منہ لگا کر ایک بار میں نہ پیا کرو" (رواہ البیہقی عن عائشہؓ) "جانوروں کی طرح پیٹ کے بل ہو کر پانی نہ پیا کرو اور نہ ایک ہاتھ سے پانی پیا کرو" (رواہ ابن ماجہ) "خالی پیٹ پانی نہ پیا کرو کہ اس سے قوت بدن زائل ہوتی ہے" (رواہ الطبرانی) کھڑے ہو کر پانی نہ پیا کرو" (رواہ مسلم)

(۳) النوم والیقظۃ : اس میں آٹھ روایتیں ہیں جن میں سونے اور جاگنے کے آداب بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا "جب شب میں سونے کے لیے بستر پر جاؤ تو پہلے وضو کر کے نماز پڑھو پھر داہنے کروٹ لیٹ کر سو جاؤ" (رواہ الشیخان) "صبح کو سونا روزی کو کم کرتا ہے" (رواہ عبداللہ بن احمد فی زیادات المسند عن عثمان بن عفانؓ)

(۴) الریاضۃ : اس میں چار روایتیں ہیں جن میں صحت جسمانی کی حفاظت کے لیے ریاضت (EX-CERCISE) کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں حضرت عائشہؓ اور آنحضورؐ کے درمیان دوڑ میں مسابقت کے واقعہ کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی)

(۵) المسکن والھواء : اس میں ۷ روایتیں ہیں جن میں اس امر کی تعلیم دی گئی ہے کہ بیماری کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پھیلانے سے اجتناب کرنا چاہئے، چنانچہ آنحضورؐ کا ارشاد ہے "اگر کسی جگہ طاعون کی بیماری پھیلی ہو تو اس جگہ نہ جاؤ اور اگر پہلے سے وہاں موجود ہو تو دوسری جگہ نہ جاؤ" (رواہ الشیخان) تاریک مکانوں میں رہنے سے آنحضورؐ نے منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ آنحضورؐ کسی ایسے گھر میں تشریف نہیں رکھتے تھے جس میں چراغ روشن نہ ہو" (رواہ البزار)

(۶) الجلوس : اس میں ۸ روایتیں ہیں جن میں حارث بن کلدہ کا ایک قول بھی شامل ہے۔ ان روایتوں میں دھوپ میں تا دیر بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے رنگ متغیر اور کپڑے بوسیدہ ہوتے ہیں۔ (رواہ ابونعیم وابن السنی)

(۷) الامور النفسیۃ : اس میں روایتوں کی تعداد ۶ ہے جن میں کثرت رنج و غم کے نقصانات بیان کیے گئے ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "جس نے فکر و غم زیادہ کیا اس نے اپنے جسم کو بیماری میں مبتلا کیا" (رواہ السنی)

(۸) الجماع : اس میں ۱۶ روائتیں ہیں جن میں آداب مباشرت کی تعلیم دی گئی ہے۔ ایک روایت میں آنحضورؐ نے شوہر دیدہ عورت کے مقابلے میں کنواریوں سے نکاح کرنے کی ترغیب دی ہے کیونکہ یہ زیادہ شیریں سخن، اولاد پیدا کرنے کی طرف مائل اور کم پر راضی ہوجانے والی ہوتی ہیں[1]" (رواہ ابن ماجہ)

(۹) الغسل والحمام : اس میں پانچ روایتیں ہیں جن میں غسل و حمام کے آداب و فوائد بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں آنحضورؐ نے حمام میں ننگا ہوکر نہانے سے منع کیا ہے۔ (رواہ الطبرانی)

(۱۰) الادھان : اس میں چار روایتیں ہیں جن میں سر اور بدن میں تیل لگانے کے آداب بیان کیے گئے ہیں۔

(۱۱) النزھۃ والالوان : اس میں ۷ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ سبز اشیاء یا سبز رنگ، پانی اور "وجہ حسن" کی طرف دیکھنے سے بصارت میں اضافہ ہوتا ہے (رواہ ابن السنی) آنحضورؐ کو سبز رنگ پسند تھا (رواہ ابن السنی) ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ کو پیلا رنگ پسند تھا اور آپ کے کپڑے اسی رنگ میں رنگے جاتے تھے (رواہ ابوداؤد والنسائی)

(۱۲) تدبیر الصیف : اس میں تین روایتیں ہیں جن میں موسم گرما کی شدید گرمی سے حفاظت کی تدابیر بیان کی گئی ہیں مثلاً حجامت اور ٹھنڈے پانی کا استعمال وغیرہ (رواہ الحاکم وابن ماجہ)

(۱۳) تدبیر الطفل : اس میں ۵ روایتیں ہیں جن میں بچوں کے ساتھ نرمی اور شفقت کی تعلیم دی گئی ہے (رواہ ابوداؤد) اور قتل اولاد سے منع کیا گیا ہے (رواہ ابوداؤد)

باب۹ تشریح الاعضاء اس باب میں روایتوں کی تعداد ۲۰ ہے ان میں بعض روایتیں موضوع ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تشریح الاعضاء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ صرف ایک روایت میں مختصراً تخلیق جنین کے مدارج کا ذکر کیا گیا ہے اور اسے بخاری و مسلم نے

---

[1] جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے ان سے پوچھا "کیا تمہاری شادی ہوگئی ہے؟" میں نے کہا "ہاں" آپ نے فرمایا "کنواری سے یا شوہر دیدہ سے" میں نے کہا "شوہر دیدہ سے" فرمایا "کنواری سے کرتے تو تم اس سے کھیلتے اور وہ تم سے کھیلتی"۔ (رواہ الشیخان)

روایت کیا ہے۔

باب۹، القلب محل الروح اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں قلب و جسم کے تعلق کو ایک کوڑھی اور اندھے کی تمثیل سے واضح کیا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

باب۱۰، فی المفردات علی حروف المعجم اس باب میں کل ۳۵ روایتیں ہیں اور ان روایتوں میں جن مفردات کا ذکر آیا ہے ان کی تعداد ۷۶ ہے۔

ان مفردات کے طبی افعال و خواص کو اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، حاشیے میں وہ طبی افعال و خواص بھی درج کر دیئے گئے ہیں جو یونانی علم الادویہ کی کتابوں میں مذکور ہیں تاکہ قارئین تقابلی مطالعہ کر سکیں اور ان کی طبی معلومات میں اضافہ ہو۔

(۱) اُتْرُجّ[۱] (ترنج) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں[۲]

(۲) اِثْمِد[۳] (سرمہ)، اس سے متعلق ۵ روایتیں ہیں ایک روایت میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ "سرمہ لگاؤ کیونکہ اس کے استعمال سے بینائی میں اضافہ ہوتا ہے" (رواہ الترمذی فی الشمائل وابن ماجہ)

(۳) اَرُز[۴] (چاول)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں اور دونوں ہی موضوع ہیں۔

---

[۱] اس کو ہندی میں بجورا کہتے ہیں، مقوی قلب ہے اور لطافت بخشتا ہے، قابض ہے، صفراوی قے اور جوش صفرا کو تسکین دیتا ہے، خفقان، تشنگی اور صفراوی دستوں میں مجرب ہے، بھوک لگاتا ہے، جگر و معدہ کو تقویت دیتا ہے۔ اس کا سوکھا پوست کپڑوں میں رکھنا کیڑوں سے حفاظت کرتا ہے، اس کا بیج بچھو اور سانپ کے کاٹے میں مفید ہے۔

[۲] ایک روایت میں قرآن پڑھنے والے مومن کی مثال اترج سے دی گئی ہے جس کا مزہ اور بو دونوں خوشگوار اور فرحت بخش ہوتے ہیں۔ (رواہ الشیخان)

[۳] قابض ہے، خشکی لاتا ہے، حافظ صحت چشم و بصارت ہے، آنکھوں کی سردی و گرمی اور میل کو دفع کرتا ہے، زخموں کو بھرتا ہے، نکسیر، جریان اور حیض کو بند کرتا ہے، اس کا حمول خروج مقعد میں مفید ہے۔

[۴] خلط صالح پیدا کرتا ہے اور بدن کو فربہ کرتا ہے، پیچش اور آنتوں کے زخم و خراش اور خونی دستوں میں مفید ہے۔ اگر پیس کر اسے منہ پر ملیں تو دانوں کے نشان زائل کرتا ہے، بھونا ہوا چاول قابض اور پیچش و دست میں مفید ہے۔

(۴) إهليلج[1] (ہلیلہ)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اس میں ۷۰ بیماریوں کی دوا ہے۔ (رواہ ابونعیم واخرجہ الحاکم)

(۵) باذنجان[2] (بیگن)، اس سے متعلق ایک روایت ہے اور وہ موضوع ہے۔

(۶) بیض[3] (انڈا)، اس سے متعلق ایک ہی روایت ہے اور وہ بھی موضوع۔

(۷) بصل[4] (پیاز)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے جو آخری کھانا کھایا اس میں پیاز شامل تھی (رواہ ابوداؤد)

(۸) بطیخ[5] (خربوزہ) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔ پہلی روایت میں ہے کہ آنحضورؐ داہنے ہاتھ میں کھجور اور بائیں میں خربوزہ لیتے تھے اور کھجور کو خربوزہ کے ساتھ کھاتے تھے (رواہ الحاکم فی المستدرک)

(۹) بقل (سبزی) ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

---

[1] دماغ اور معدہ کو قوت دیتا ہے، ذہن کو تیز کرتا ہے، دست آور ہے، منقّی سدد ہے، مالیخولیا، خون، خفقان، ریاح اور ریحی بواسیر میں نافع ہے، بلغمی رطوبات کو خشک کرتا ہے۔

[2] معدے کے سدّوں کو کھولتا ہے، صلابتوں کو نرم کرتا ہے۔ پیشاب جاری کرتا ہے، قلیل الغذا اور کثیر الفضول ہے، بواسیر میں نافع ہے۔ بیگن کو پانی میں اس قدر جوش دیں کہ وہ گل جائے، صاف کر کے پھر روغن زیتون میں جوش دیں کہ صرف تیل رہ جائے۔ اس تیل کو مسّوں پر ملیں اور اس کا تفل شب میں مسوں پر باندھ دیں اس سے چند روز کے بعد مسّے خود بخود گر جاتے ہیں، بیگن کے کثرت استعمال سے چہرے کا رنگ خراب ہو جاتا ہے اس کے علاوہ یہ پھوڑے، پھنسی داد، بواسیر اور قولنج پیدا کرتا ہے۔

[3] زردی نیم برشت، مقوّی دل ودماغ، صالح الکیموس، کثیر الغذا اور قلیل الفضول ہے۔ زیادہ پکانے سے اس کے مفید اجزا ضائع ہو جاتے ہیں۔

[4] بھوک بڑھاتی ہے، ہاضم اور مقوّی باہ ہے خصوصاً چکنے گوشت کے ہمراہ پکائی ہوئی، وبائے ہوائی کی مضرت کو دور کرتی ہے، محلّل ریاح ہے، امراض چشم میں مفید ہے، مدر بول وحیض ہے، اس کا پانی کان میں ڈالنا ثقل سماعت میں نافع ہے۔

[5] مبلی و ملطف ہے، تری پیدا کرتا، بدن کو فربہ بناتا ہے، منقّی سدد ہے، گردوں کی اصلاح کرتا ہے، پیشاب خوب لاتا ہے، اس کے چھلکے کا لیپ چھائیں کو دور کرتا ہے۔

(۱۰) بلح[1] (کچی کھجور) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۱۱) بنفسج[2] (بنفشہ) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں اور دونوں ہی موضوع ہیں۔

(۱۲) تمر[3] (خشک کھجور) اس سے متعلق ۱۶ روایتیں ہیں جن میں تمر کو بہترین غذا کے ساتھ مفید امراض بتایا گیا ہے۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ جو کی روٹی کے ساتھ کھجور تناول فرماتے تھے (رواہ ابوداؤد والترمذی)

(۱۳) تین[4] (انجیر) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں تین کو بواسیر اور نقرس میں مفید بتایا گیا ہے (رواہ ابن السنی)

(۱۴) تراب[5] (مٹی) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں

(۱۵) ثوم[6] (لہسن) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں لہسن کو کھانا پکانے کے علاوہ کسی دوسری شکل میں بطور غذا استعمال کرنے کی ممانعت کی گئی ہے (رواہ الترمذی) لیکن یہ روایت ضعیف الاسناد ہے۔ ایک دوسری روایت میں کھانے کی اجازت دی گئی ہے لیکن کھا کر مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

(۱۶) ثرید (شوربے میں بھگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں دوسرے کھانوں پر ثرید کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ کھانے کی یہ قسم آنحضورؐ کو بے حد مرغوب تھی۔ (رواہ الحاکم)

---

[1] مسوڑھوں اور معدہ و جگر کو قوت دیتا ہے، قاطع قے صفراوی و اسہال مزمن، مدر بول۔

[2] بالخاصہ مادۂ صفرا کو بذریعہ اسہال نکالتا ہے، پیاس اور حدت خون اور حلق کی خشونت کو رفع کرتا ہے، محلل اورام ہے، منوم ہے، سوزش مثانہ میں مفید ہے۔

[3] صالح خون پیدا کرتا ہے، کثیر الغذا ہے، بدن کو فربہ کرتا ہے، مقوی باہ ہے، گردہ و کمر کو قوت بخشتا ہے، فالج و لقوہ میں نافع ہے، پتھری کو توڑتا ہے، سینہ اور پھیپھڑوں کے موافق ہے۔

[4] لطیف اور محلل ریاح ہے، صرع، فالج، لقوہ اور دوسرے امراض بلغمی میں نافع ہے، حرارت و تشنگی کو دور کرتا ہے، ملین طبع، مسمن بدن اور معرق (پسینہ لانے والی) ہے، خفقان، دمہ، کھانسی اور درد سینہ میں مفید ہے۔

[5] مجفف اور رادع ہے۔ [6] ریاح اور ورم کو تحلیل کرتا ہے، معدے کی رطوبات کو خشک کرتا ہے، مدر حیض و بول ہے، آواز و حلق کو صاف کرتا ہے، لقوہ، رعشہ اور فالج میں مفید ہے، مقوی باہ ہے، اس کے جوشاندے سے سر دھونا جوں اور لیکھوں کو مارتا ہے۔

تحقیقات اسلامی

(۱۷) ثفا (اسپند دانہ) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں اسپند دانہ کو امراض میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

(۱۸) جوز الہند[1] (اخروٹ) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۱۹) الحبۃ السوداء[2] (شونیز یا کلونجی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں موت کے علاوہ اسے ہر بیماری میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)

(۲۰) حلوا (شیرینی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ آنحضورؐ کو شیرینی بہت زیادہ پسند تھی (رواہ الترمذی)

(۲۱) حُلبۃ[3] (میتھی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں آنحضورؐ کا ارشادِ گرامی ہے کہ "اگر میری اُمت کو معلوم ہوتا کہ حلبہ میں کیا فوائد مضمر ہیں تو اس کے مساوی سونا دے کر بھی اسے خریدتی"۔ (رواہ الطبرانی وفیہ سلمان بن سلمۃ الخیاری متروک)

(۲۲) حِنّاء[4] (مہندی) اس سے متعلق پانچ روایتیں ہیں ایک روایت میں حنا کو قرحہ میں مفید بتایا گیا ہے (رواہ الترمذی) ایک دوسری روایت میں حنا کو دافع صداع بتایا گیا ہے۔ (رواہ

---

۱ بہت لطیف ہے، طبیعت کو نرم کرتا ہے اور ردی مادہ کو تحلیل کرتا ہے، مقوی باہ ہے، تخمہ میں مفید ہے، مقوی اعضاء رئیسہ ہے، مغز بریاں کھانسی میں مفید ہے، معدہ کے کیڑوں کو نکالتا ہے اور زحیر میں نافع ہے۔

۲ گرمی وخشکی پیدا کرتی ہے، رطوبات کو خشک کرتی ہے، مقوی باہ و مدر بول وحیض ہے۔

۳ یہ نفخ شکم، درد شکم، دست، بدہضمی، ضعف اشتہا، پرانی کھانسی، استسقاء، طحال اور جگر کے ورم وعظم میں مفید ہے، سر پر لگانے سے یہ بالوں کو اگاتا اور گرنے سے بچاتا ہے، تخم کو پیس کر متورم حصوں پر لگانے سے ورم تحلیل ہوتا ہے، اس کے پتوں کی پولٹس اندرونی اور بیرونی ورم اور جلنے میں مفید ہے۔ (انڈین میٹیریا میڈیکا ڈاکٹر کے۔ ایم ندکرنی) ج ۱ صفحہ ۱۲۴)

۴ مصفی خون ہے، جلدی بیماریوں اور آتشک میں مفید ہے، پیشاب کے راستہ، مثانہ کے زخم اور رحم کی بیماریوں میں مفید ہے، گردہ ومثانہ کی پتھری کو توڑتی ہے، دشواری سے پیشاب آنے میں نافع ہے، اس کے جوشاندہ کی کلی، منہ آنے میں مفید ہے، اس کا لیپ ورم اور آبلہ کی سوزش کو دفع کرتا ہے، کپڑوں میں اس کا پھول رکھنے سے کیڑا نہیں لگتا۔

البزار عن ابی ہریرہؓ)

(۲۳) حوث ۔ (جنگلی تلسی) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں

(۲۴) خَلّ[1] (سرکہ) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں سرکہ کو بہترین سالن بتایا گیا ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں (رواہ مسلم)

(۲۵) دُبّا (لوکی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں ایک روایت میں ہے کہ آنحضورؐ کو لوکی مرغوب خاطر تھی (رواہ مسلم)

(۲۶) ذریرہ اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں ۔ (رواہ الصحیحان)

(۲۷) ذُباب[2] (مکھی) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر تمہارے مشروب میں مکھی گر جائے تو اسے ڈبو کر پھینک دو اس لیے کہ اس کے ایک پر میں دوا اور دوسرے میں شفا ہے"۔ (رواہ البخاری)

(۲۸) رِجلۃ[3] (حرفہ کا ساگ) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں رجلہ کو قرحہ کے علاوہ بہت سی بیماریوں میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ الحارث ابن ابی اسامۃ فی مسندہ)

(۲۹) رُمان[4] (انار) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، آخری دو مرسل روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ نے ریحان اور رمان کی لکڑی سے خلال کرنے کو منع کیا ہے اس لیے کہ یہ محرک عرق الجذام ہے۔ (رواہ ابونعیم)

(۳۰) رطب[5] (تازہ کھجور) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں رطب کو کھجور کی دوسری اقسام سے افضل بتایا گیا ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (روی عن البزار وغیرہ)

(۳۱) ریحان : اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں اس خوشبودار پودے کی

---

[1] قابض اور مجفف رطوبات ہے، ہاضم، مشتہی اور مقوی باہ ہے۔ [2] محلل، جاذب، مقی اور میسر ولادت ہے۔

[3] خون اور صفرا کی حدت کو تسکین دیتا ہے، سوزش معدہ وجگر میں نافع ہے، حدت مثانہ میں بھی مفید ہے اور پیاس کو بجھاتا ہے۔

[4] مولد خون صالح الکیموس، جالی ملین بطن وسینہ، قلیل الغذا، مدر بول، مقوی جگر واعضاء رئیسہ۔ اس کا عرق مع پوست کے دستوں کو بند کرتا ہے اور اس کا جلا ہوا پوست کھانسی میں مفید ہے۔ [5] مقوی باہ، مسمن بدن، مقوی گردہ وکمر اور ملین طبع ہے۔

فضیلت بیان کی گئی ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ مسلم وغیرہ)

(۳۲) زبیب: اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ زبیب پٹھوں کو قوی بناتا ہے، بیماری کو دفع کرتا ہے، جوش غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے اور منہ کی بدبو کو زائل کرتا ہے دافع بلغم اور مصفی خون ہے یعنی جسم کے رنگ کو نکھارتا ہے۔ (رواہ ابن السنی وفیہ سعد بن زیاد بن قائد مجہول)

(۳۳) زیت[1] وزیتون[2] (روغن زیتون) اس میں چار روایتیں ہیں، پہلی روایت میں زیتون کو بطور غذا استعمال کرنے اور جسم پر اس کے تیل کی مالش کی ہدایت کی گئی ہے کیونکہ یہ ایک مبارک درخت سے نکلتا ہے (رواہ الترمذی) ایک دوسری روایت میں اسے نافع بواسیر بتایا گیا ہے (رواہ ابن السنی) اس کے علاوہ زیتون کی مسواک کو سب سے عمدہ مسواک قرار دیا گیا ہے۔ (رواہ الطبرانی)

(۳۴) سویق (ستو) ایک روایت ہے جس میں حضرت عمر فاروق سے مروی ہے کہ ستو ولادت کے بعد کے درد کو رفع کرتا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

(۳۵) سفرجل[3] (بہی) اس سے متعلق ۴ روایتیں ہیں، ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے سفرجل قلب کو قوی اور نفس کو طیب بناتا ہے اور ثقل صدر کو دور کرتا ہے۔ (رواہ النسائی)

(۳۶) سنا وسنوت[4]: اس سے متعلق ۳ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ سنا اور سنوت موت کے علاوہ ہر بیماری میں نافع ہیں۔ (رواہ ابن ماجہ والحاکم)

(۳۷) صعتر (پہاڑی پودینہ) ایک روایت ہے جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ اپنے گھروں میں لوبان اور صعتر کی دھونی دیا کرو۔ (رواہ ابن السنی)

(۳۸) سمسم[5] (تل) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ تل کو بطور سعوط استعمال فرماتے تھے۔ (رواہ اسحاق ابن راہویہ فی مسندہ)

---

[1] مسہل، عرق النساء اور دوسرے اعضاء کے دردوں میں مفید ہے، مخرج کرم معدہ ومفتت حصاۃ ہے۔
[2] بدن میں گرمی پیدا کرتا ہے، مدر بول ہے، پتھری کو توڑتا ہے، مقوی اعضاء ہے، معرق ہے۔
[3] مفرح، مقوی دل ودماغ ومعدہ
[4] مادۂ بلغمی وسوداوی وصفراوی کو براہ دست خارج کرتی ہے، دماغ کو نزلہ وزکام سے پاک کرتی ہے۔ دمہ، قولنج، نقرس اور خشک وتر خارش میں مفید ہے۔
[5] صاف الکیموس، مفتح سدد، مسمن بدن، مقوی باہ، محلل اورام، مولد ومفرط لبن ومنی اور مدر حیض ہے خشونت حلق میں مفید ہے۔ اس کے پھول آنکھ کے ناخونہ میں مجرب ہیں۔

(۳۹) سَمَن[1] (گھی) ایک مرفوع روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ گائے کے دودھ اور اس کے گھی میں دوا اور اس کے گوشت میں بیماری ہے۔ (رواہ ابن جریر)

(۴۰) سِواک[2] (مسواک) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں مسواک کرنے کی فضیلت اور اس کے فوائد بیان کیے گئے ہیں مثلاً آنحضورؐ نے فرمایا ہے "مسواک ضرور کیا کرو کیونکہ یہ منہ کو صاف کرتی ہے، بصارت کو جلا دیتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط بناتی ہے، معدے کی اصلاح کرتی ہے اور بلغم کو دور کرتی ہے (رواہ البیہقی عن ابن عباسؓ)

(۴۱) صبر (ایلوا) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ صبر میں شفا ہے۔ (رواہ ابوداؤد فی المراسیل)

(۴۲) طین (مٹی) اس سے متعلق دو مرفوع روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں

(۴۳) ظفر (ناخون) ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۴) عسل[2] (شہد) اس سے متعلق ۸ روایتیں ہیں جن میں شہد کی فضیلت اور اس کے طبی فوائد بیان کئے گئے ہیں۔ عہد نبوی میں صحابۂ کرامؓ پھوڑوں اور زخموں کا علاج شہد ہی سے کیا کرتے تھے۔ ایک روایت میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ "تین چیزوں میں شفا ہے، پچھنے لگانا، شہد پینا اور آگ سے داغنا لیکن میں داغنے کی ممانعت کرتا ہوں" (رواہ البخاری عن ابن عباسؓ)

(۴۵) عجوہ[3]: اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں۔ آنحضورؐ کو کھجور کی یہ قسم بہت زیادہ پسند تھی۔ روایتوں میں عجوہ کو زہروں کا تریاق بتایا گیا ہے (رواہ البخاری عن سعد بن ابی وقاصؓ) ایک روایت میں ہے کہ کمۂ ازقسم من (وسلویٰ) ہے اس کا پانی آشوب چشم میں مفید ہے اور عجوہ جنت کے درختوں میں سے ہے اور یہ زہر کے لیے تریاق ہے (رواہ ابن ماجہ عن جابرؓ)

(۴۶) العود الھندی[4] (اگر) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں آنحضورؐ

---

[1] طبیعت کو نرم اور مادہ کو معتدل القوام کرتا ہے، مسمن بدن اور مقوی اعضا ہے۔ مفتح سدد ہے، سینے کی کھرکھراہٹ اور حلق کی خشکی رفع کرتا ہے۔

[2] جالی، مفتح، مزیل استرخا، واستسقا، ویرقان، مقوی باہ۔

[3] مدینہ کی ایک عمدہ کھجور ہے جو دافع زہر ہے۔

[4] مفرح، ملطف، مفتح، مقوی اعضا رئیسہ ومعدہ وگردہ۔

کا ارشاد گرامی ہے کہ عود ہندی سات بیماریوں کی دوا ہے جن میں ذات الجنب بھی ہے، عذرۃ میں بطور سعوط اور ذات الجنب میں براہ دہن اس کا استعمال مفید ہے (رواہ الشیخان)

(۴۷) عنبر[1] (زعفران) ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۸) عنب[2] (انگور) اس میں دو روایتیں ہیں، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۹) عدس[3] (مسور) ایک روایت ہے اور موضوع ہے

(۵۰) فاغیہ (حنا کی کلی) اس میں دو روایتیں ہیں جن میں مہندی کے پھول کو سید الریحان کہا گیا ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ البیہقی)

(۵۱) قثاء[4] (ککڑی) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ککڑی آنحضور کو پسند تھی، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں (رواہ الترمذی فی الشمائل)

(۵۲) قرع[5] (کدو) ایک مرفوع روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ کدو مقوی دماغ ہے۔ (رواہ الطبرانی)

(۵۳) قصب السکر (گنا) ایک روایت ہے اور ضعیف الاسناد ہے۔

(۵۴) کافور : ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۵۵) کباث : ایک روایت ہے، طبی افعال وخواص کا کوئی ذکر نہیں۔

---

[1] حافظ ارواح، مفرح ومقوی حواس خمسہ اور محرک شہوت ہے، عمر رسیدہ لوگوں کے لیے بے حد مفید ہے۔ دماغی و قلبی امراض میں نافع ہے، دافع خفقان اور مقوی باہ وملذذ ہے۔

[2] زود ہضم اور سریع النفوذ ہے، کثیر الغذا اور مولد خون صالح ہے، مسمن بدن اور مصفی لون ہے۔ اگر خطمی کے ہمراہ نیم گرم ورم پر لگائیں تو جلد کے ورم کو تحلیل کر دیتا ہے۔

[3] مولد سوداہے، جوش خون کو تسکین دیتی ہے مغلظ خون ہے، نفاخ اور دیر ہضم ہے، مدر حیض ہے، اس کا غرغرہ گلے کے درد اور منہ آنے میں مفید ہے، اس کا زیادہ کھانا مظلم بصر ہے اور مالیخولیا پیدا کرتا ہے۔

[4] جالی ہے، پیاس وگرمی اور حدت صفرا وخون کو تسکین دیتی ہے، پیشاب خوب لاتی ہے، ریاح اور قولنج پیدا کرتی ہے، ریگ مثانہ میں مفید ہے۔

[5] مولد خلط صالح، قلیل الغذا، ملین شکم، مدر بول اور مفتح سدد ہے۔ گرمی کے بخاروں میں مفید ہے، صفراوی اور گرم مزاجوں کے لیے نافع ہے، مریضان دق کے لیے بہترین غذا ہے، اس کا خشک پوست پینا بواسیر اور نفث الدم میں نافع ہے۔

(۵۶) کتم[1] : ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ عہد نبوی میں کتم اور حنا کو بطور خضاب استعمال کیا جاتا تھا، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۵۷) کمأۃ[2] (ککرمتا) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں اس کے طبی فوائد کا ذکر اوپر کی سطروں میں ہو چکا ہے۔

(۵۸) کرفس[3] (اجموا) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے یہ مانع دم استحاضہ ہے (رواہ ابن السنی)

(۵۹) لبن[4] (دودھ) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں دودھ پینے کے آداب بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں یہ بھی بیان گیا گیا ہے کہ اونٹ کے دودھ اور اس کے پیشاب میں شفا ہے اور یہی بات گائے کے دودھ اور گھی میں ہے لیکن اس کے گوشت میں بیماری ہے۔ (رواہ احمد فی مسندہ و رواہ الحاکم ایضًا)

(۶۰) لحم (گوشت) اس سے متعلق ۱۱ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ گوشت سب سے افضل غذا ہے۔ (رواہ البیہقی فی الشعب)

(۶۱) لبان[5] (کندر) اس سے متعلق چار روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ کندر دافع نسیان اور مقوی قلب ہے۔ (رواہ ابن السنی)

---

[1] برگ نیل جس سے خضاب کیا جاتا ہے۔ [2] اس کا پانی آشوب چشم میں مفید ہے۔

[3] جگر اور طحال کے سدّوں کو کھولتا ہے۔ ہاضم غذا، کاسر ریاح اور مفتت حصاۃ ہے پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے نکالتا ہے۔ (مقدار خوراک ۶ ماشہ) محرک باہ و اشتہا ہے، اس کی جڑ بلغمی امراض میں مفید ہے، استسقاء میں بے حد نافع ہے، مدّر بول و حیض ہے۔

[4] گائے کا دودھ کثیر الغذا، سریع الہضم ہے، منی پیدا کرتا ہے، مقوی اعضاء رئیسہ ہے، مسمن بدن اور مقوی باہ ہے۔ سل و دق کے مریض کے لیے بے حد مفید ہے۔

اونٹنی کا دودھ جالی، مفتح سدد اور محلل اورام باطنی ہے، دمہ، طحال اور بواسیر میں نافع ہے، مدر بول و حیض ہے۔

ہر دودھ کی اصلاح شکر سے ہوتی ہے۔

[5] مجفف، قابض، منضج، جالی، حابس خون، مدمل، مقوی دماغ و معدہ، نافع خفقان بارد، منقی روح حیوانی و نفسانی۔

(۶۲) ماء[1] (پانی) اس میں دو روایتیں ہیں جن میں پانی کو دافع حمّٰی بتایا گیا ہے۔
(۶۳) ماء زمزم: اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ آب زمزم میں تمام بیماریوں کی دوا ہے۔ (رواہ الدارقطنی والحاکم)
(۶۴) مرزنجوش[2] (دونامروا) ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔
(۶۵) مسک (مشک) اس میں دو روایتیں ہیں جن میں مشک کی فضیلت بیان کی گئی ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ مسلم)
(۶۶) نرجس[3] (نرگس) ایک روایت اور وہ موضوع ہے۔
(۶۷) نورہ[4] (چونے کا پتھر) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کے لگانے سے بال اڑ جاتے ہیں۔ (رواہ ابن عدی واسنادہ ضعیف)
(۶۸) ہریسہ[5] (غذا) ایک روایت ہے اور موضوع ہے۔
(۶۹) ورس[6]: ایک روایت ہے اور موضوع ہے۔
(۷۰) ھندباء[7]: (کاسنی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں اور تینوں ہی موضوع ہیں۔

باب ۱۱، تدبیر المریض اس باب میں ۵ روایتیں ہیں، ایک روایت میں آنحضور ؐ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض کھانے کی کوئی چیز مانگے تو انکار نہ کرنا چاہیئے۔ آپ نے مریضوں

---

[1] مرطّب، مسکّن عطش و سوزش معدہ، مقوّی قلب، دافع بیہوشی۔
[2] یہ ایک قسم کی خوشبودار ریحان ہے۔ ملطّف، محلّل اورام، مفتح سدد، جاذب رطوبات، مفتت سنگ گردہ و مثانہ، دماغی رطوبات کو چھانٹتا ہے اس لیے لقوہ میں مفید ہے، اس کا سونگھنا زکام، فالج، اور سبات یعنی بہت نیند آنے میں مفید ہے۔
[3] جالی و جاذب ہے، اس کا پھول سونگھنا زکام و نزلہ میں نافع ہے، دماغ کے سدّوں کو کھولتا ہے، مسکّن درد اور مقوّی باہ ہے۔ اس کی جڑ کا سرمہ ناخونہ کو زائل کرتا ہے۔
[4] حابس دم ہے، مقعد پر لیپ کرنا دستوں کو بند کرتا ہے، محلّل اورام ہے۔
[5] ایک غذا ہے جو مرغ یا بکری کے گوشت اور جو (مقشّر) کو ملا کر بناتے ہیں۔
[6] اکثر زہروں کا تریاق ہے، مقوّی بصر اور مفرح ہے، غلیظ ریاح کو تحلیل کرتا ہے، باہ کو قوت دیتا ہے اور حرکت میں لاتا ہے، گردہ و مثانہ کی پتھری کو توڑتا ہے، خارش، داد، پھوڑا پھنسی اور گنج سر میں نافع ہے۔
[7] سدّے اور مسامات کو کھولتی ہے، گرمی، حدت صفرا و خون اور پیاس کو تسکین دیتی ہے، اس کا جوشاندہ یا پانی یرقان اور جگر و طحال کے سدّوں میں بے حد مفید ہے۔

کے لیے تلبینہ (دودھ اور شہد سے تیار کیا ہوا حریرہ) کی تلقین فرمائی ہے کیونکہ یہ مقوی قلب ہے۔ (رواہ الشیخان عن عائشہ صدیقہؓ)

باب ۱۲، الاستدلال علی المرض بحمرۃ البدن وغیرہ واللون اس باب میں ۶ روایتیں ہیں لیکن ایک روایت بھی عنوان باب سے مطابقت نہیں رکھتی۔

باب ۱۳، مداواۃ الشئی بضدہ اس باب میں ۵ روایتیں ہیں ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ لکڑی کے ساتھ کھجور کھاتے تھے (رواہ الشیخان) دوسری روایت میں ہے کہ آنحضورؐ خربوزوں کے ساتھ کھجور تناول فرماتے تھے (رواہ ابو داؤد) تیسری روایت میں ہے کہ آنحضورؐ کھجور سے روٹی کھاتے تھے اور پانچویں روایت میں ہے کہ آنحضورؐ لکڑی کو نمک کے ساتھ کھاتے تھے لیکن اس کی اسناد ضعیف ہیں۔ (رواہ ابن عدی وغیرہ)

باب ۱۴، الادواء فی الخمر اس باب میں تین روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ شراب میں شفا نہیں ہے اور آپ نے اس کے استعمال کی ممانعت فرمائی ہے۔ ایک صحابی نے ممانعت سن کر عرض کیا کہ میں شراب صرف دوا کے لیے رکھتا ہوں۔ آپ نے فرمایا لیست بدواء ولکنھا داء "یہ دوا نہیں یہ تو بیماری ہے" (رواہ مسلم)

باب ۱۵، الحجامۃ اس باب میں ۲۶ روایتیں ہیں جن میں حجامت (پچھنا لگانا) کے آداب اور طبی فوائد بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ پچھنا لگانے سے جنون، جذام، برص اور نعاس جیسے امراض سے حفاظت حاصل ہوتی ہے۔ (رواہ الطبرانی)

باب ۱۶، الفصد وقطع العرق وبط السلعۃ وفتح الجراح اس باب میں ۵ روایتیں ہیں جن میں فصد کے فوائد اور چیر پھاڑ کے ذریعہ زخموں کا علاج کرنے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں حتی کہ استسقاء کے علاج کے سلسلے میں شق بطن کا ایک واقعہ بھی مذکور ہے۔ (رواہ احمد)

باب ۱۷، الاسہال والقی والاستعاط واللدود والتکمید اس باب میں ۵ روایتیں ہیں پہلی روایت میں اسہال، قی، تکمید، استعاطؔ اور لدودؔ

۱؎ استعاط، ناک میں دوا ڈالنا ۲؎ لدود، گوشۂ منہ میں دوا رکھنا۔

کو آنحضورؐ نے بہترین طریقۂ علاج بتایا ہے (رواہ الترمذی والحاکم)

باب ۱۸، النشرہ والکی اس باب میں ۹ روایتیں ہیں جن میں نشرہ[1] اور کی[2] سے علاج کی ممانعت کی گئی ہے۔ ایک روایت میں نشرہ اور کی کو عمل شیطان قرار دیا گیا ہے (رواہ ابوداؤد)

باب ۱۹، مایکرہ التداوی بہ اس باب میں دو روایتیں ہیں جن میں ناپسندیدہ چیزوں سے علاج کی ممانعت کی گئی ہے (رواہ الحاکم) ایک صحابی نے آنحضورؐ سے پوچھا کہ کیا دوا میں اس کے ایک جزو کے طور پر مینڈک کو ملایا جاسکتا ہے؟ آپ نے نفی میں جواب دیا۔ (رواہ ابوداؤد والحاکم)

باب ۲۰، علاج انواع من الامراض اس باب میں درج ذیل ۲۲ بیماریوں کے علاج سے متعلق روایات کو جمع کیا گیا ہے:

وجع البطن : اس سے متعلق تین روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے آنحضورؐ کے پاس آکر عرض کیا: یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں دردِ شکم میں مبتلا ہوں۔" آپ نے فرمایا "اسے شہد پلائی جائے" وہ دوسری بار آیا، آپ نے فرمایا "اسے شہد پلائی جائے" وہ پھر آیا اور عرض کیا: میں نے شہد پی لیکن کوئی افاقہ نہیں ہوا۔ آپ نے فرمایا "اللہ نے سچ کہا ہے لیکن اس کا معدہ جھوٹا ہے پھر فرمایا "اسے شہد پلائی جائے" اس نے پھر شہد پی اور اس بار اسے شفا ہوگئی۔ (رواہ الشیخان عن ابی سعیدؓ)

الحمّی : اس سے متعلق ۱۲ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ بخار کا علاج پانی سے کیا جائے، پہلی حدیث صحیحین کی ہے۔

صداع : اس سے متعلق ۴ روایتیں ہیں جن میں کوئی خاص طبی علاج بیان نہیں کیا گیا ہے۔ پہلی روایت میں ہے کہ آنحضورؐ نے حجامت بنوائی اس حال میں کہ آپ دردِ شقیقہ میں مبتلا تھے (رواہ البخاری عن ابن عباسؓ)

الجراح : ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

المفؤد : ایک روایت ہے، طبی علاج مذکور نہیں ہے۔

---

[1] نشرہ : منتر۔ [2] کی : داغنا

ذات الجنب : اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں آنحضورؐ کا یہ ارشاد بیان کیا گیا ہے کہ ذات الجنب کا علاج قسط البحری اور زیتون کے تیل سے کیا جائے۔ (رواہ الحاکم والترمذی)

العذرة[1] : اس میں تین روایتیں ہیں، ایک روایت میں عذرہ کا علاج قسط ہندی سے تجویز کیا گیا ہے (رواہ الحاکم)

عرق الکلیہ : اس میں ایک روایت ہے جس میں عرق الکلیہ کا علاج ماء محرق اور شہد سے تجویز کیا گیا ہے (رواہ الطبرانی والحاکم)

الدود فی البطن : اس میں ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ خالی پیٹ تمر کے استعمال سے پیٹ کے کیڑے نکل جاتے ہیں۔

وجع الحائض : ایک روایت ہے، کوئی طبی علاج مذکور نہیں۔

شدة الشهوة والعشق : اس میں دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ جوشِ شہوت کا علاج نکاح ہے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو روزے رکھے جائیں۔ (رواہ الشیخان)

شدة الجوع : اس میں ایک روایت ہے، طبی علاج مذکور نہیں۔

رمد : اس کا علاج مفردات کے ذکر میں کمأة کے عنوان سے بیان ہو چکا ہے۔

لدغ الهوام[2] : اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار آنحضورؐ نماز پڑھ رہے تھے کہ بچھو نے ڈنک مار دیا۔ نماز سے فارغ ہو کر آپ نے فرمایا: اللہ بچھو کو ہلاک کرے یہ نہ نمازی کو دیکھتا ہے اور نہ غیر نمازی کو" پھر آپ نے پانی اور نمک منگا کر ڈنک مارنے کی جگہ پر ملنا شروع کیا اور ساتھ ساتھ قل یاایہا الکافرون اور معوذتین پڑھتے جاتے تھے۔ (رواہ الطبرانی)

الباسور[3] : ایک روایت ہے، کوئی خاص طبی علاج مذکور نہیں ہے۔

القرحه : ایک روایت ہے، جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ ہماری زمین کی مٹی قرحہ کے لیے نافع ہے۔

عرق النساء : اس میں دو روایتیں ہیں، کوئی خاص طبی علاج مذکور نہیں۔

الجذام : اس میں ۷ روایتیں ہیں، کوئی طبی علاج مذکور نہیں، البتہ ایک روایت میں جذامیوں سے دور رہنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ (رواہ احمد وابن السنی)

---

[1] بچوں کے گلے کی بیماری ہے۔ [2] حشرات الارض مثلاً بچھو وغیرہ کا ڈنک مارنا
[3] بواسیر اس کی جمع ہے۔

الحکۃ والقمل : (خارش اور جوئیں) ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

القط والاعیاء : اس میں دو روایتیں ہیں، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

الفالج : ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

باب ۲۱، شرط المتطبب اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ جو شخص علم طب حاصل کیے بغیر علاج و معالجہ کرے گا وہ (علاج میں غلطی کا) خود ذمہ دار ہوگا (رواہ ابو داؤد والحاکم)

باب ۲۲، لایقال الطبیب اس باب میں ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صحابی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی پشت مبارک میں جو تکلیف ہے وہ مجھے دکھائیں اس لیے کہ میں طبیب ہوں۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اللہ الطبیب بل انت رجل رفیق "طبیب تو اللہ ہے تم تو بس ایک مرد رفیق ہو۔" (رواہ ابو داؤد والحاکم وغیرہما)

قرآن مجید کی مکی سورتوں کے مضامین

——— مولانا سلطان احمد اصلاحی

اسلام، نزول قرآن کے اول دن سے مذہب کے وسیع تصور کا علمبردار اور علی الاطلاق جملہ معاملات زندگی میں خدائی مرضیات کے نفاذ کی وکالت کرتا رہا ہے۔ اس سلسلے میں اصول فطرت کی رعایت سے یتدریج ارتقاء اور موقعہ ومحل کی مناسبت کو توضرور ملحوظ رکھا گیا، چنانچہ دین کی نعمت عظمیٰ کی تکمیل نزول قرآن کی تیئس سالہ مدت کے ساتھ ہوئی۔ تیرہ سال مکہ کے اور دس سالہ مدنی زندگی کے بعد آخری شریعت اپنے نقطۂ کمال کو پہنچی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں ادوار میں فرق صرف اجمال اور تفصیل یا دوسرے لفظوں میں متن اور اس کی تشریح کا ہے۔ ورنہ تصور دین مکی زندگی میں بھی ویسا ہی ہمہ گیر اور ہمہ جہت تھا جیسا کہ وہ بعد میں پوری طرح ابھر کر سامنے آیا۔

آج بہت سے پڑھے لکھے لوگوں کو، جن میں اغیار ہی نہیں بہت سے اپنے بھی شریک ہیں، یہ غلط فہمی لاحق ہے کہ اسلام کا اجتماعی رخ مدنی زندگی کی پیداوار ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اسلام کے دستور اساسی ــ قرآن ــ میں اجتماعیات کے باب کا اضافہ اس وقت ہوا جبکہ مسلمانوں کو ریاست کی آزادانہ فضا میسر ہو چکی تھی۔ یہی زمانہ تھا جب اسلام کے ماننے والے زندگی کے اجتماعی امور و مسائل سے آشنا ہوئے۔ اس سے پہلے کے تیرہ سالہ مکی دور میں نبیؐ اور پیروان نبیؐ کی دینی زندگی عقائد و عبادات اور مسلمہ معروفات تک محدود تھی۔ مکہ کے اندر قرآن کے جتنے حصے نازل ہوئے ان کا تعلق صاف طور پر انسان کی پرائیوٹ زندگی اور مذہب کے محدود تصور سے ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ ان ممالک اور علاقوں میں جہاں کے حالات اسلامی تاریخ کے مکی دور سے مشابہ ہیں، اسلام کے نام لیواؤں کو مذہب کے اسی محدود دائرے کا پابند ہونا چاہیے۔ دین کے اجتماعی پہلو اور مذہب کے وسیع تصور کی نسبت سے زبان بند رکھی جائے تا آنکہ دست غیب نمودار ہو۔ فضل خداوندی جوش میں آئے اور ریاست وسلطنت کے انعام کا تاج مسلمان امت کے سر پر رکھ دیا جائے۔ اس سے پہلے مذہب کے وسیع اور انقلابی تصور کی بات کرنا بے وقت کا راگ الاپنا اور بسا اوقات اپنے کو قبل از وقت خطرات اور ہلاکتوں کے منہ میں ڈال دینے کے مرادف ہے

لیکن یہ محض ایک سفسطہ اور صریح مغالطہ ہے جو کتاب اللہ کو سمجھ کر نہ پڑھنے کا نتیجہ ہے۔ ورنہ سچ یہ ہے کہ مدینہ کے اندر قرآن کے صفحات میں دین کا جو اجتماعی رخ سامنے آیا اور مذہب کے وسیع تصور کی جو نمود ہوئی، اس کی بنیاد مکی زندگی میں پڑ چکی تھی۔ اور قرآن کی مکی سورتوں میں اس کی اساس استوار کر دی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے جو امت کے علماء نے صراحت کی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی و مدنی کی کسی تخصیص کے بغیر اپنی پوری زندگی میں جملہ معاملات و مسائل کے سلسلے میں جو فیصلے بھی کئے اور انفرادی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلہ سے لے کر اس کے بڑے سے بڑے مسائل سے آپ جس طرح عہدہ برآ ہوئے، ان سب کی بنیادیں، مکی و مدنی کے کسی فرق و امتیاز کے بغیر، قرآن حکیم کے اندر موجود تھیں حضرت امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے:

کل ما حکم به رسول الله	رسول اللہ علیہ وسلم نے (جملہ معاملات زندگی
صلی الله علیه وسلم فهو	سے متعلق) جو فیصلے بھی کیے وہ سب نتیجہ تھے اس
مما فهمه من القرآن [1]	کا جو آپ نے (کسی تحدید و تخصیص کے بغیر) قرآن
	سے سمجھا تھا۔

جس کا مطلب ہے کہ قرآن کے منصوصات سے آگے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پوری زندگی میں انفرادی و اجتماعی زندگی سے متعلق جو احکام و فرامین دیئے اور جو فیصلے بھی صادر کئے یہاں تک کہ وسیع اسلامی سلطنت کا کاروبار جس طرح چلایا، ان سب کا ماٰخذ مکی و مدنی کی کسی تخصیص کے بغیر کتاب اللہ میں موجود تھا۔ قرآن کی مدنی سورتوں میں اسلام کا اجتماعی پہلو اور اس کا وسیع و ہمہ گیر تصور پوری طرح نمایاں ہے، یہی حقیقت قرآن کی مکی سورتوں کے اندر بھی جلوہ گر ہے۔ فرق صرف اجمال اور تفصیل اور متن اور اس کی تشریح کا ہے۔ ورنہ ایک ہی تصویر ہے جو مکی اور مدنی ہر دو آئینوں سے ابھرتی ہے۔ ذیل میں ہم اسی نقطۂ نظر سے خاص طور پر مکی سورتوں کا مطالعہ کریں گے۔ اور ان کے اندر زندگی کے وسیع معاملات و مسائل سے متعلق پائی جانے والی تعلیمات کو قدرے تفصیل سے پیش کریں گے، جنھیں مذہب کے انقلابی اور ہمہ گیر اور ہمہ جہتی تصور کے خانہ ہی میں فٹ کیا جا سکتا ہے۔

سورۂ انعام اور سورۂ اعراف

سورۂ انعام کے مکی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ صحیح ترین روایتوں سے ثابت ہے کہ یہ پوری سورہ

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۳۶۳، طبع جدید۔ نیز: الاتقان: ۲/۱۷۶۔ مطبعہ ازہریہ، مصر، طبع ثانیہ ۱۳۱۸ھ

مکہ میں بیک دفعہ نازل ہوئی۔ جبکہ آپ سفر میں تھے اور حالت یہ تھی کہ فرشتوں کی عظیم جماعتیں زمین سے آسمان تک پرے پر پرے جائے ہوئے تھیں[1] مصحف کی موجودہ ترتیب میں اس کے بعد سورۂ اعراف ہے جس کے مکی ہونے میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اگر ہم صرف انہی دونوں سورتوں کے مضامین پر غور کریں تو یہ حقیقت مبرہن ہوکر سامنے آجاتی ہے کہ اسلام کا دینداری اور مذہبیت کا تصور مکہ کے اندر بھی ویسا ہی وسیع اور ہمہ گیر تھا جیسا کہ بعد کی مدنی زندگی کے اندر اس کا تکمیلی طور پر ظہور ہوا۔ یہاں تک کہ شریعت کے قانونی نظام کی تفصیلات کی تفہیم کا باب بھی اسی زمانہ میں کھل چکا تھا۔ معلوم ہے کہ دنیا کے ہر نظام فکر وعمل کی طرح شرک وبت پرستی بھی اپنا ایک مستقل نظام رکھتی ہے۔ اور پوری انسانی زندگی پر اپنے منحوس اثرات مرتب کرتی ہے۔ اس فلسفۂ زندگی نے عرب کے سادہ لوح عوام کو محض بعض رسوم وبدعات اور سماجی خرافات وتوہمات کے دام ہی میں گرفتار نہیں کر رکھا تھا جس کے نتیجے میں یہ لوگ اپنی کھیتیوں اور مویشیوں کا ایک حصہ اپنے معبودان باطل کے لیے خاص کر دیتے تھے۔ بہت سے جانور تھے جن کا کھانا کچھ لوگوں کے لیے تو جائز تھا اور کچھ کے لیے ناجائز' اسی طرح ان کی سواری کو بھی وہ اپنے اوپر حرام کر لیتے تھے۔ اسی طرح حلال وحرام کے سلسلے میں یہ لوگ اور بھی طرح طرح کی بے اعتدالیوں کے شکار تھے جن کی اصلاح کی گئی، قرآن نے بتایا کہ ان کی حیات اجتماعی کا یہ سانحہ بھی ان کی اسی بت پرستی کا کرشمہ ہے کہ یہ اپنے ہی جگر گوشوں کو پوری بیدردی کے ساتھ لقمۂ اجل بنا ڈالتے ہیں[2]۔ اس کے بعد قرآن نے آخری تکمیلی شریعت کی حلال وحرام کردہ چیزوں کی جو تفصیل بیان کی ہے اس نے حیات اجتماعی کے وسیع ترین دائروں کو اپنے اندر سمیٹ لیا ہے۔ چنانچہ ذہنی اور فکری تطہیر کے ساتھ دیوانی اور فوجداری قانون کی اہم ترین دفعات بھی اس کے اندر اسی طرح شامل ہیں۔

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ	(اے نبی لوگوں سے) کہو کہ آؤ میں پڑھ کر بتاؤں کہ
عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا	تم پر تمہارے رب نے کن چیزوں کو حرام ٹھہرایا
وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوْٓا	ہے۔ یہ کہ اس کے ساتھ کسی کو ساجھی نہ ٹھہراؤ
اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ	اور ماں باپ کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو۔ اور اپنی
نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا	اولاد کو جان سے نہ مارو افلاس کے ڈر سے
الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا	ہم تمہیں بھی روزی دیتے ہیں اور انہیں بھی (دیں گے)

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ۲/۱۲۲ [2] انعام: ۱۳۶ تا ۱۵۰۔ نیز آیات: ۱۱۹—۱۲۱

بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي
حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ
وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ○
وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا
بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ
أَشُدَّهٗ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ
الْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ
نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ
فَاعْدِلُوْا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى
وَبِعَهْدِ اللّٰهِ أَوْفُوْا ذٰلِكُمْ
وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ○
وَأَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا
فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ
فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ
ذٰلِكُمْ وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُوْنَ ○

(انعام: ۱۵۱-۱۵۳)

اور بے حیائی کے کاموں کے پاس نہ جاؤ خواہ
وہ کھلے ہوں یا چھپے۔ اور اس جان کو قتل
نہ کرو جسے اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے سوائے حق
کے۔ یہ ہے جس کی اس نے ......
تم کو تلقین کی ہے تاکہ تم سمجھو۔ اور یتیم کے مال
کے پاس نہ جاؤ سوائے اس طریقہ کے جو بہتر
سے بہتر ہو۔ یہاں تک کہ وہ اپنی سمجھ کی عمر کو
پہنچ جائے (تو اس کا مال اس کے حوالے کردو)
اور ناپ اور تول پورا پورا کرو انصاف کے ساتھ۔
ہم کسی جان پر بس اس کی طاقت بھر ہی بوجھ
ڈالتے ہیں۔ اور جب تم بولو تو ٹھیک بولو
خواہ متعلق شخص رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ اور
اللہ سے ٹھہرائے ہوئے عہد کو پورا کرو۔ یہ
ہے جس کی اس نے ...... تم کو تلقین
کی ہے تاکہ تم یاددہانی حاصل کرو۔ اور یہ میرا راستہ
ہے سیدھا سو تم (ٹھیک ٹھیک) اس کی
پیروی اور دوسری پگڈنڈیوں کو نہ پکڑو جو تم
کو اس کے (اللہ کے) راستہ سے ہٹا کر جدا جدا
ٹولیوں میں کر دیں۔ یہ ہے جس کی اس نے
تم کو تعین کی ہے۔ تاکہ تم (دنیا میں اس سے) ڈر کر رہو۔

سورۂ اسراء جو جمہور مفسرین کے نزدیک پوری کی پوری مکی ہے، یہاں تک کہ بعض لوگوں نے
اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے[1]، اور جیسا کہ روایتوں سے ثابت ہے اور اس کے مضامین سے بھی

---

[1] آلوسی: روح المعانی: ۱۵/۲۔ صاحب جلالین نے اس سورہ کو مکی مانتے ہوئے اس کی آیات ۲۶، ۳۲، ۵۷
اور ۷۳ تا ۸۰ کو مدنی قرار دیا ہے۔ تفسیر الجلالین / ۳۶۲۔ جبکہ صاحب روح المعانی نے اس پر بعض روایتوں کا اضافہ کیا ہے۔

صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ہجرت نبویؐ سے کچھ عرصہ پہلے کی زندگی کے آخری دور میں نازل ہوئی[1] اس کے اندر سورۂ انعام کی مذکورہ وسیع معاملات زندگی سے تعلق رکھنے والی آیات کی مزید تفصیل بیان ہوئی ہے۔ اس سے بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مکہ کے اندر اسلام کا دستور اساسی — قرآن — لوگوں کے سامنے مذہبیت و دینداری کا جو تصور پیش کر رہا تھا، اس کا دائرہ اثر کس قدر پھیلا ہوا تھا۔ اور کس طرح اس کے اندر حیات اجتماعی کے مختلف و متنوع پہلوؤں سے متعلق تعلیمات و ہدایات شامل تھیں: سورۂ اسراء کی ان آیات کو بجا طور پر آئندہ مدینہ میں قائم ہونے والی اسلامی ریاست کا اولین منشور[2] کہا گیا ہے۔

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ	اور تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ لوگو اگر
اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ۭ اِمَّا	تم بندگی (عبادت) کرو تو بس اس کی اور
يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ	ماں باپ کے ساتھ بہتر سلوک کرو۔ اگر تمہارے
اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا	پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں کے دونوں
تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا	بڑھاپے کی عمر کو پہنچ جائیں تو انھیں اف نہ کہو
كَرِيْمًا ۝ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ	نہ انھیں جھڑکو بلکہ ان سے شریفانہ بات کہو۔ اور
الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ	ان کے لیے مہر بھرے اطاعت کے بازو جھکا دو
ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا ۝	اور عرض گزار ہو کہ پروردگار! ان پر مہربانی کر جیسا
...... وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ	کہ انھوں نے (سراپا مہر و محبت بن کر) بچپن میں میری
وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا	پرورش۔ اور رشتہ دار کو اس کا حق دو اور مسکین
تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ۝ ...... وَلَا	کو اور مسافر کو اور بے لگام فضول خرچی میں نہ پڑو۔ اور

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) روح المعانی، حوالہ سابق۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس سلسلے کی تمام روایتیں جن کی بنیاد پر انھیں مدنی کہا گیا ہے، سند کے اعتبار سے کمزور اور تناقض کا شکار ہیں۔ جیسا کہ خود سیوطی نے 'اسباب النزول' میں آیات ۲۶، ۷۳ اور ۷۶ کے تحت اس کی صراحت کی ہے۔ 'لباب النقول فی اسباب النزول'، علی ہامش الجلالین/ ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۰ تا ۵۲۲۔ طبع جدید۔ حافظ ابن کثیر نے آیت ۲۶ کے تحت اس کی تفصیل کی ہے۔ تفسیر ابن کثیر: ۳/ ۳۶ سیوطی نے آیت مذکورہ کے تحت اسی کا حوالہ دیا ہے۔ یہاں سورۂ اسراء کی آیات زیر بحث میں صرف آیت ۳۲ ہے جسے صاحب جلالین نے جیسا کہ حوالہ گزرا، مدنی بتایا ہے۔ لیکن اس آیت کا مدنی قرار دینا عجیب ہے۔ اس لیے کہ مکہ کے اندر زنا کی حرمت اس کے علاوہ دوسری متعدد آیات سے ثابت ہے۔ سورۂ انعام کی مذکورہ آیات میں بھی اس کا ذکر آچکا ہے نیز فرقان: ۶۸، مومنون: ۵-۷، اور معارج: ۲۹-۳۱ وغیرہ میں بھی اس کی حرمت کا بیان موجود ہے۔ جنھیں تمام مفسرین مکی سورتیں تسلیم کرتے ہیں۔ [1] ابن کثیر: ۳/ ۲۲، ۵۸ مصر ۱۳۷۶ھ [2] تفہیم القرآن ۲/ ۵۸۵۔ دہلی طبع ہفتم۔

تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ ۭ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ ۭ اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ۭ وَسَاۗءَ سَبِيْلًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِىَ اَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗ ۠ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ ۚ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـــُٔوْلًا ۝ وَاَوْفُوا الْكَيْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۭ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰۗىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـــُٔوْلًا ۝ وَلَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرَحًا ۚ اِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا ۝ كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهٗ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا ۝	اپنی اولاد کو جان سے نہ مارو فاقہ کے ڈر سے ہم انھیں روزی دیں گے اور تمہیں تو دیتے ہی ہیں۔ ان کا جان سے مارنا بڑی غلطی ہے۔ اور بدکاری کے پاس نہ پھٹکو یہ کھلی بے حیائی اور بہت برا راستہ ہے اور اس جان کو قتل نہ کرو جسے اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے سوائے حق کے اور جو کوئی قتل کیا جائے ناحق ظلم سے تو ہم نے اس کے ولی کے لیے (قصاص کا) اختیار رکھا ہے سو وہ قتل میں حد سے نہ بڑھے ضرور اس کی مدد ہوتی ہے۔ اور تم یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ سوائے اس طریقہ کے جو بہتر سے بہتر ہو یہاں تک کہ وہ اپنی سمجھ کی عمر کو پہنچ جائے (تو اس کا مال اس کے حوالہ کردو) اور عہد کو پورا کرو۔ ضرور عہد کی پرسش ہونی ہے۔ اور ناپ کو پورا کرو جب تم ناپو۔ اور ٹھیک تول تولو۔ یہی زیادہ اچھا اور انجام کار کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے۔ اور زبان سے وہ بات نہ نکالو جس کا تمہیں ٹھیک پتہ نہ ہو۔ ضرور کان، آنکھ اور دل ان میں ہر ایک کی بابت پرسش ہونی ہے۔ اور زمین میں اکڑ کر نہ چلو۔ ہرگز (ایسا کرکے) تم زمین میں دراڑ نہ ڈال دو گے اور نہ لمبائی میں پہاڑوں کی برابری میں پہنچ جاؤ گے۔ یہ تمام چیزیں جو (سب کی سب) بری ہیں تیرے رب کے نزدیک بہت ناپسندیدہ ہیں۔
(اسراء: ۲۳-۳۸)	

سورۂ فرقان میں اہل ایمان کی مطلوبہ اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بھی ہمیں اسلام کے اسی تصورِ مذہب کی صدا گونجتی دکھائی دیتی ہے۔ (ملاحظہ ہو آیات ۶۳ تا ۷۶)[1]

---

[1] سورۂ فرقان جمہور مفسرین کے نزدیک پوری مکی ہے، روح المعانی: ۱۸/۲۳۰۔ جلالین میں اس کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اصولی ہدایات

عقائد و عبادات اور احکام و معاملات سے متعلق وسیع تعلیمات کے علاوہ ان سورتوں کے اندر بھی وہ اصولی ہدایات ملتی ہیں جو انسان کو اپنی پوری زندگی میں اللہ کے لیے یکسو ہو جانے کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ذہنی و فکری یکسوئی کے ساتھ مکمل عملی یکسوئی یہاں تک کہ جملہ معاملاتِ حیات میں صرف اللہ کی مرجعیت قائم ہو جائے۔ اور انفرادی و اجتماعی تمام امور و مسائل میں اس کی علی الاطلاق حاکمیت تسلیم کرلی جائے۔

اللہ کی حاکمیت

اس سلسلے میں ان دو سورتوں کا اہم ترین مطالبہ یہی ہے کہ قرآن کی صورت میں آخری تکمیلی شریعت کے آجانے کے بعد انفرادی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے سے لے کر اجتماعیت کے بڑے سے بڑے مسائل تک اللہ اور اس کی نازل کردہ کتاب سے ہٹ کر نظر کسی اور طرف اٹھنے نہ پائے۔ قرآن کے آجانے کے بعد زندگی کے تمام معاملات کا فیصلہ اللہ کی ایک ہی بارگاہ سے ہوگا۔ قرآن کے اجمال کی تفصیل اس کے لانے والے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول اور عمل سے کریں گے۔ اور کسی بھی انسان کے لیے جو فوز و فلاح کا طالب اور جسے اپنی صحیح حیثیت کا شعور ہو اس دائرے کا لانگنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کتاب کے اندر اصولی طور پر جملہ معاملاتِ زندگی کی تفصیل موجود ہے۔ آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے صاف طور پر اعلان کر دینے کا حکم ہوا:

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِىْ حَكَمًا وَّهُوَ	کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کی حاکمیت چاہوں
الَّذِىْٓ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ	جبکہ اس نے تم تک کتاب (قرآن) اتارا ہے (جملہ
مُفَصَّلًا ۗ وَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ	معاملاتِ زندگی سے متعلق) تفصیل کے ساتھ۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) تین آیات ۶۸، ۶۹، ۷۰ بعض مفسرین اور قرآن کے بعض نسخوں میں مدنی کہا گیا ہے۔ تفسیر جلالین /۱۲۰۔ لیکن اس کے شانِ نزول میں سیوطی نے صراحت کی ہے کہ اس کا تعلق مکی دور سے ہے؟ لباب النقول فی اسباب النزول علی ہامش الجلالین /۶۰۶۔ طبع جدید۔ روایات سے ہٹ کر بھی ان آیتوں کا مدنی قرار دینا کچھ وزن دار نہیں۔ اس لیے کہ یہ مضمون جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے دوسری متفق علیہ مکی سورتوں اور آیتوں میں مذکور ہے۔

(آیات ۴-۵)

يَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِيْنَ۝ (انعام: ۱۱۴)

اور وہ لوگ جنھیں ہم نے (اس سے پہلے) کتاب دی ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ تمہارے رب کی طرف حق کے ساتھ اتارا گیا ہے۔ سو تم ہرگز ہرگز شک کرنے والوں میں سے نہ ہو۔

دنیا و آخرت کی فلاح کے لیے انسان کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں کہ وہ اپنی پوری زندگی میں راستی اور انصاف کے راستے پر لگ جائے۔ اس کا معاملہ اپنے اللہ کے ساتھ سچا ہو اور دنیا کے دوسرے انسانوں کے ساتھ وہ اسی سچائی کے راستے پر عمل کرنے والا ہو۔ کفر و شرک کی روش سے بچ کر وہ اپنے آپ کو ظلم و ناانصافی سے بچالے۔ دوسرے تمام بندگان خدا کے ساتھ ظلم و ناانصافی سے دامن کش رہے۔ اور بے لاگ طریقے پر عدل و انصاف کی روش پر گامزن ہو۔ آگے فرمایا کہ کتاب اللہ ان ہر دو پہلوؤں سے آخری طور پر نقطۂ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ جس سے آگے کی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پس ضروری ہے کہ اسے مضبوط پکڑ کر اپنی پوری زندگی میں اس کے اتارنے والے کی بالادستی تسلیم کرلی جائے۔ نیز یہ کہ اس سے ہٹ کر دین و دنیا کے کسی معاملے میں دوسرے انسانوں کی پیروی نہ اختیار کی جائے جن کا کل اثاثۂ حیات اور فکر و نظر کا تمام تر سرمایہ محض ظن و گمان ہے، اسی پر ان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ۝ وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ۝ (آیات: ۱۱۵-۱۱۶)

اور تیرے رب کی بات نقطۂ کمال کو پہنچی ہوئی ہے سچائی اور انصاف میں۔ اس کی باتوں کو کوئی بدلنے والا نہیں۔ اور وہ بڑا سننے والا، جاننے والا ہے۔ اور اگر تم زمین میں بہتوں کی بات مانو گے تو وہ تمہیں اللہ کے راستے سے بھٹکا دیں گے۔ یہ تو محض ظن و گمان کی پیروی کرتے ہیں۔ اور محض اٹکل پچو سے کام لیتے ہیں۔

یہی بات دوسرے موقع پر مزید صراحت سے کہی گئی ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جس دائرے میں بھی تمہارے اندر کوئی اختلاف برپا ہو، چاہیے کہ اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف پلٹا جائے۔ زندگی کے تمام معاملات میں بلا شرکت غیرے صرف اسی کا حکم چلنا چاہیے۔ زندگی کے چھوٹے بڑے ہر مسئلہ میں اس کا فیصلہ آخری اور اس کی مرضی ہر ایک پر مقدم ہے۔

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝ (شوریٰ : ١٠)

اور (جملہ معاملاتِ زندگی سے متعلق) جس کسی چیز میں بھی تمہارا باہم اختلاف ہو تو اس کا فیصلہ اللہ کے حوالے ہے۔ یہی اللہ میرا رب ہے اسی پر میں بھروسہ کرتا ہوں اور اسی کی طرف میں رجوع ہوتا ہوں۔

جملہ معاملات زندگی میں قرآن کی پیروی

اس کے ساتھ ہی ان سورتوں میں دو ٹوک لفظوں میں یہ بات کہہ دی گئی ہے کہ قرآن کی صورت میں مکمل نظامِ زندگی کے آجانے کے بعد آدمی کے لیے اپنی پوری زندگی میں اس کے راستے سے ہٹ کر کسی دوسرے طریقے کے اپنانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ معاملات میں اب اسی کتاب کو فیصل ماننا ہوگا۔ عقائد و عبادت سے لے کر اخلاق و معاملات معاشرت و معیشت، تہذیب و تمدن، سیاست و حکومت کے تمام میدانوں میں اس کی دکھائی ہوئی روشنی ہی قابلِ اعتماد اور خدا و رسول کی بارگاہ میں قابلِ قبول ہوگی۔ اس سے ہٹ کر یا اس سے کٹ کر جس پگڈنڈی کو بھی آدمی پکڑے گا، وہ دنیا و آخرت ہر ایک میں اسے تباہی کے کھڈ میں گرائے گی۔ اور اس کے لیے ہمہ جہتی نقصان اور خسارے کی موجب ہوگی۔ سورۂ اعراف کی ابتدا ہی میں فرمایا:

اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝ (آیت : ٣)

پیروی کرو (جملہ معاملاتِ زندگی سے متعلق) اس چیز (قرآن) کی جو تم تک تمہارے رب کی طرف سے اتاری گئی ہے۔ اور اسے چھوڑ کر دوسرے کارسازوں کے پیچھے نہ چلو۔ تم بہت کم دھیان دیتے ہو۔

آخرت سے پہلے دنیا کے اندر بھی اس روش کا انجام کچھ اچھا نہیں۔ چنانچہ اس کے فوراً بعد ارشاد ہوا:۔

وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ۝ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۝ (آیات ٤-٥)

اور کتنی ہی بستیاں ہیں جنھیں ہم نے تباہ کر دیا سو ان پر ہمارا عذاب آیا رات کے وقت یا جبکہ اس کے لوگ قیلولہ میں تھے۔ سو جب ان پر ہمارا عذاب آیا تو ان کی پکار اس کے سوا دوسری نہ ہی کہ ہاں ہم ہی ظلم کے راستے پر چلنے والے تھے۔

دوسرے مواقع پر بھی قرآن دنیا کے تمام انسانوں کو اسی کی تاکید کرتا نظر آتا ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے تمام معاملات اور جملہ امور و مسائل میں کسی تحدید و تخصیص کے بغیر اس کے دکھائے ہوئے راستے کی پیروی کی جائے۔ اس طریقے کو چھوڑ کر دوسری دنیا سے پہلے اس دنیا کے اندر بھی آدمی اپنے کو عذاب الٰہی کی گرفت سے بچانے میں کامیاب نہیں ہوسکتا:

وَاتَّبِعُوٓا اَحْسَنَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ	اور پیروی کرو (جملہ معاملات زندگی سے متعلق)
مِّنْ رَّبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ	اس بہترین چیز (قرآن) کی جو تم تک تمہارے رب
الْعَذَابُ بَغْتَةً وَّاَنْتُمْ لَا	کی طرف سے اتاری گئی ہے۔ اس سے پہلے کہ تم
تَشْعُرُوْنَ ۝ (زمر: ۵۵)	تک عذاب آئے اچانک اور تم کو کچھ پتہ نہ ہو۔

ہر طرح کے گناہوں سے اجتناب

ایک بات ان سورتوں میں یہ بھی کہی گئی ہے کہ آدمی کو اپنی پوری زندگی میں ہر طرح کے گناہوں سے بچ کر رہنا ضروری ہے یہ اسی کا دوسرا رخ ہے۔ دین کیا ہے؟ دو چیزوں کا مجموعہ، اللہ کے اوامر کی پابندی اور اس کی منہیات سے اجتناب۔ اللہ نے جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا ہے آدمی اپنی پوری زندگی میں ان پر عمل پیرا ہو۔ اور جن چیزوں سے اس نے منع کیا ہے زندگی کی آخری سانس تک ان سے پوری طرح دامن کش رہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہی پسندیدہ طریقۂ زندگی ہے جس کی پیروی کرکے آدمی دنیا و آخرت کی نعمتوں سے اپنے کو مالا مال کرسکتا ہے۔ ان اوامر و نواہی کی تفصیل اس سے پہلے کسی قدر گزری۔ سورۂ انعام میں منہیات کے سلسلے میں یہ اصولی ہدایت مذکور ہوئی:

وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ	اور چھوڑ دو ظاہری اور باطنی
اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْسِبُوْنَ الْاِثْمَ	ہر طرح کے گناہ۔ مزید جو لوگ گناہ کی کمائی کرتے
سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوْا يَقْتَرِفُوْنَ ۝	ہیں انھیں جلد بدلہ ملے گا اس چیز کا جس کا یہ ارتکاب
(انعام: ۱۲۰)	کرتے رہے ہیں۔

یہ آیت کریمہ شریعت کی بیان کردہ جملہ قسم کی برائیوں اور گناہوں کو حاوی ہے۔ اس کی تفسیر میں سلف سے بہت سے اقوال مروی ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں کہ اس سے ہر وہ برائی اور گناہ مراد ہے جو چھپے یا کھلے کیا جائے۔ انہی سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہر وہ (برا) کام ہے جس کے کرنے کا آدمی دل میں نیت اور ارادہ کرے۔ قتادہ کہتے ہیں اس سے مراد گناہ اور برائی کے کام ہیں خواہ وہ چھپے ہوں یا کھلے،

تھوڑے ہوں یا زیادہ۔ سدی کہتے ہیں کہ ظاہر الاثم و باطنہ' میں ظاہر اثم (ظاہر گناہ) سے مراد ہے جھنڈے دار (ذوات الرایات) پیشہ والیوں کے ساتھ زنا اور اس کے باطن سے مراد ہے دوست کی ہوئی، ساتھی بنائی ہوئی اور آشنائی والی عورتوں کے ساتھ اس فعل بد کا ارتکاب۔ عکرمہ کا کہنا ہے کہ ظاہر اثم (ظاہر گناہ) سے مراد محرمات کے ساتھ نکاح ہے۔ یعنی وہ قریب ترین رشتے جنھیں شریعت نے رشتۂ ازدواج میں لانا حرام ٹھہرایا ہے۔ مفسرین عظام کے ان جملہ اقوال کو نقل کرنے کے بعد حافظ ابن کثیر کہتے ہیں کہ:

والصحیح أن الآیۃ عامۃ فی ذٰلک کلہ وھی کقولہ تعالیٰ (قل انما حرم ربی الفواحش ما ظھر منھا و ما بطن) الآیہ [1]	صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت ان تمام ہی چیزوں کے سلسلے میں عام ہے۔ اور یہ بالکل وہی بات ہے جو دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے اس طرح کہی ہے کہ: (اے نبیؐ) کہہ دو کہ میرے رب نے تو بس بدکاری و بے حیائی کی تمام باتوں کو حرام ٹھہرایا ہے خواہ وہ کھلی (ظاہری) ہوں یا چھپی (باطنی) الخ

سورۂ اعراف میں بدی اور بے حیائی کے ان کاموں میں چند دوسری دفعات کا اضافہ ہے:

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ (اعراف: ۳۳)	(اے نبیؐ) کہہ دو کہ میرے رب نے تو بس بدی و بے حیائی کی تمام باتوں کو حرام ٹھہرایا ہے خواہ وہ کھلی ہوں یا چھپی اور گناہ کو اور ناحق سرکشی کو اور یہ کہ تم اللہ کے ساتھ ساجھی ٹھہراؤ اس چیز کو جس کے لیے اس نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور یہ کہ تم اللہ پر کہو وہ بات جسے تم جانتے نہیں ہو۔

آیت بالا کی طرح اس آیت کریمہ نے بھی کھلے اور چھپے بدی اور بے حیائی کے کاموں میں ہر طرح کی برائیوں اور بداطواریوں کا احاطہ کر لیا ہے۔ اس کے بعد اس میں علی الاطلاق گناہ 'اثم' کے بعد 'حق کے بغیر بغاوت و سرکشی' 'البغی بغیر الحق' کی دفعہ کا اضافہ ہے۔ جس کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازیؒ نے کہا ہے:

البغی لا یستعمل الا فی الاقدام علی الغیر نفسا او مالا او عرضا	'بغی' کا استعمال کسی دوسرے شخص پر دست درازی کے لیے ہی ہوتا ہے خواہ یہ دست درازی

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۲: ۱۶۸

والیضا قد یراد بالبغی الخروج علی سلطان الوقت [1]

اس کی جان چھیا مال پر یا عزت آبرو پر نیز لبسا اوقات 'بغی' سے مراد بادشاہ وقت کے خلاف بغاوت (اور اس کے اقتدار کو ختم کرنا) ہوتا ہے۔

جس کا مطلب ہے کہ مکہ کے اندر مسلمانوں کو جو تعلیمات دی گئیں، ان میں ان کے لیے بعد کے مراحل میں پیش آنے والے حکومت وسیاست کے نازک ترین مسائل کی تعلیم اور تربیت کا سامان بھی موجود تھا۔

عدل وقسط کا حکم

اگر سوال کیا جائے کہ زندگی کی وہ اعلیٰ ترین قدر کیا ہے جو دنیائے انسانیت کو امن واطمینان کا گہوارہ بناتی اور جس کی بدولت آدمی دنیا وآخرت کی سعادتوں سے ہمکنار رہتا ہے، تو اس کا ایک ہی جواب ہے کہ آدمی اپنی پوری زندگی میں عدل وقسط کی روش پر گامزن ہو جائے اور اس کا کوئی قدم اس جادۂ مستقیم سے ہٹنے نہ پائے۔ آسمانی شریعتوں کی اس شاہ کلید کا حکم بھی ہمیں اسی سورہ میں مل جاتا ہے۔

قُلْ اَمَرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ ۝

(اعراف: ۲۹)

(اے نبی) کہہ دو کہ میرے رب نے مجھے حق و انصاف (قسط) کا حکم دیا ہے۔ اور اس کا کہ تم سب ہر نماز کے وقت اپنا رخ (اللہ کے لیے) سیدھا کرلو۔ اور اس کو پکارو اطاعت کو اس کے لیے خالص کرتے ہوئے۔ جیسا کہ اس نے تم کو شروع میں پیدا کیا ویسا ہی تم پلٹو گے۔

عدل وقسط کا یہ حکم اپنے اندر کتنی وسعت اور عموم رکھتا ہے، اس کے لیے ہم صرف ان آیتوں اور ان کا ترجمہ نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جن میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے:

وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَآءِ ۭ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ ۙ وَمَا يُتْلٰى فِي الْكِتٰبِ فِيْ يَتٰمَى النِّسَآءِ الّٰتِيْ

اور (اے نبی) لوگ تم سے عورتوں کے بارے میں مسئلہ پوچھتے ہیں تو کہہ دو کہ اللہ ان کے سلسلے میں تم کو مسئلہ بتاتا ہے۔ ساتھ ہی اسے بھی یاد کرو

---

[1] مفاتیح الغیب: ۴/ ۶ ...

لَا تُؤْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتٰمٰى بِالْقِسْطِ ۭ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِهٖ عَلِيْمًا ○

(نساء : ١٢٧)

جو تم پر کتاب میں ان عورتوں کے یتیم بچوں کے سلسلے میں پڑھا جاتا رہا ہے جنھیں تم ان کا (مہر وغیرہ) نہیں دیتے ہو جو ان کے لیے فرض رکھا گیا ہے۔ مزید براں تم کتراتے ہو اس سے کہ انھیں اپنے نکاح میں لاؤ، اور کچلے ہوئے بچوں کے سلسلے میں اور یہ کہ تم یتیموں کے لیے حق و انصاف (قسط) دلانے کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔ اور تم بھلائی کا جو کام بھی کرو گے تو اللہ کو اس کا خوب پتہ ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰۤى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۟ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰۤى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَاِنْ تَلْوٗۤا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ○

(نساء : ١٣٥)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اٹھ کھڑے ہونے والے بن جاؤ حق و انصاف (قسط) دلانے کو، اللہ کے لیے گواہی دینے والے بن کر خواہ یہ (گواہی) تمہاری اپنی ذات یا ماں باپ اور رشتہ داروں کے خلاف ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ متعلق شخص جو بھی مالدار یا محتاج ہو تو اللہ ان میں ہر ایک کا سب سے بڑھ کر خیال رکھنے والا ہے۔ سو تم خواہش نفس کی پیروی نہ کرو جس سے کہ عدل و انصاف سے کترا جاؤ۔ اور اگر تم زبان پھیرو اور (حق سے) منہ موڑو گے تو ضرور اللہ خبر رکھنے والا ہے اس کی جو تم کرتے ہو۔

اسی طرح سورۂ مائدہ میں ارشاد ہوا:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۫ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭ اِعْدِلُوْا ۫ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۫ وَاتَّقُوا

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ کے لیے کھڑے ہونے والے بنو حق و انصاف (قسط) کی گواہی دیتے ہوئے۔ اور کسی قوم کی دشمنی تم کو اس کا قصوروار نہ بنئے دے کہ تم عدل و انصاف سے کام نہ لو۔ (ہر حال میں) عدل و انصاف سے کام لو یہی

اللّٰہَ ۭ اِنَّ اللّٰہَ خَبِیۡرٌۢ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ ○	خوفِ خدا سے زیادہ قریب ہے۔ اور اللہ سے ڈرو۔ ضرور اللہ پتہ رکھنے والا ہے اس کا جو تم کرتے ہو۔
(آیت: ۸)	
سَمّٰعُوۡنَ لِلۡکَذِبِ اَکّٰلُوۡنَ لِلسُّحۡتِ ؕ فَاِنۡ جَآءُوۡکَ فَاحۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ اَوۡ اَعۡرِضۡ عَنۡہُمۡ ۚ وَ اِنۡ تُعۡرِضۡ عَنۡہُمۡ فَلَنۡ یَّضُرُّوۡکَ شَیۡئًا ؕ وَ اِنۡ حَکَمۡتَ فَاحۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ بِالۡقِسۡطِ ؕ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الۡمُقۡسِطِیۡنَ ○	(نفاق زدہ اہل کتاب) جھوٹ کے لیے ہر وقت کان لگا رکھنے والے، ہمری حرام کھانے والے سو (اے نبیؐ) اگر یہ لوگ تمہارے پاس آئیں تو تم جو چاہو ان کے درمیان فیصلہ کرو یا ان سے رخ پھیر لو اور اگر تم ان سے رخ پھیر لو تو ہرگز یہ تمہارا کچھ نقصان نہ کر سکیں گے۔ لیکن اگر تم فیصلہ کرو تو ان کے درمیان حق و انصاف (قسط) کے ساتھ فیصلہ کرو۔ ضرور اللہ حق و انصاف سے کام لینے والوں کو پسند کرتا ہے
(آیت: ۴۲)	

زندگی میں جاری اس عدل و قسط کا نمایاں ترین مظہر ناپ اور تول کے پیمانے ہیں کہ ان میں کسی قسم کے کھوٹ اور کمی کو روا نہ رکھا جائے۔ جو لوگ روپے دو روپے کے معاملہ میں اس انصاف کو نبھا نہ سکیں، اس سے بڑے معاملات میں ان سے اس کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ قرآن زندگی میں عدل و قسط کی کارفرمائی کا حکم دیتے ہوئے، خاص اس دائرے کی نشاندہی کو بھی ضروری خیال کرتا ہے۔ سورۂ انعام کی حسب ذیل آیت کریمہ ملاحظہ ہو۔

وَ اَوۡفُوا الۡکَیۡلَ وَ الۡمِیۡزَانَ بِالۡقِسۡطِ ۚ لَا نُکَلِّفُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَہَا ۚ وَ اِذَا قُلۡتُمۡ فَاعۡدِلُوۡا وَ لَوۡ کَانَ ذَا قُرۡبٰی ۚ وَ بِعَہۡدِ اللّٰہِ اَوۡفُوۡا ؕ ذٰلِکُمۡ وَصّٰکُمۡ بِہٖ لَعَلَّکُمۡ تَذَکَّرُوۡنَ ○	اور ناپ اور تول کو پورا کرو انصاف (قسط) سے۔ ہم ہر جان پر بس اس کی طاقت بھر ہی بوجھ ڈالتے ہیں۔ اور جب تم بات کہو تو عدل و انصاف سے کام لو خواہ معاملہ رشتہ داری کا کیوں نہ ہو۔ اور اللہ سے ٹھہرائے ہوئے عہد کو پورا کرو۔ یہ ہے جس کی اس نے تم کو تلقین کی ہے تاکہ تم یاد دہانی حاصل کرو۔
(آیت: ۱۵۲)	

عدل و انصاف

معلوم ہے کہ اسلام پوری انسانی زندگی میں کسی تحدید و تخصیص کے بغیر عدل و انصاف کا علمبردار

ہے ظلم و ناانصافی کی ہر صورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو تاکید کرتا ہے کہ انفرادی و اجتماعی کے تمام معاملات میں وہ انصاف کی روش پر قائم رہیں۔ اور ان کا کوئی قدم اس سے ہٹ کر نہ اٹھنے پائے۔ مکہ کے اندر قرآن نے اسلام کے اس حکم کو ایک سے زائد بار دہرایا ہے۔ سورۂ نحل کی آیت کریمہ کو قرآن کی جامع ترین آیت قرار دیا گیا ہے:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ○ (آیت: ۹۰)

ضرور اللہ حکم دیتا ہے عدل و انصاف کا اور احسان کا اور رشتہ دار کو دینے کا اور منع کرتا ہے بے حیائی و بدکاری اور برائی اور سرکشی سے۔ وہ تم کو نصیحت کرتا ہے۔ تاکہ تم یاددہانی حاصل کرو۔

دوسرے موقع پر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے ارشاد ہوا:

فَلِذٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ اٰمَنْتُ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ (نحل: ۷۶)

سو اس لیے سو (اے نبیؐ) تم (اختلاف کی راہیں نکالنے والوں کو) بلاؤ (سیدھے دین کی طرف) اور (اس پر) جم جاؤ جیسا کہ تمہیں حکم دیا گیا ہے اور تم ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو اور کہو کہ میں ایمان رکھتا ہوں ہر اس کتاب پر جو اللہ نے اتاری ہے اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے درمیان عدل و انصاف سے کام لوں۔

ظلم کا مقابلہ

زمین میں عدل و انصاف کے قیام کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا تا آنکہ اس پر سے ہر طرح کی ناانصافی اور ظلم و زیادتی کا خاتمہ عمل میں آئے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لائیں وہ زیادتیوں اور ناانصافیوں کے مقابلہ میں مضبوط چٹان بن کر کھڑے ہو جائیں۔ مکہ کے اندر مسلمانوں کو یہ تعلیم دی جا چکی تھی۔ اور اسے 'ایمان اور عمل صالح' کا ناگزیر جزو قرار دیا گیا۔ اس کو اللہ کے ذکر کے دائمی عمل کے ساتھ جوڑ کر بیان کیا گیا جس سے قرآن کی نظر میں اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا وَّانْتَصَرُوا

سوائے ان کے جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں اور اللہ کو یاد کریں بہت زیادہ اور وہ مقابلہ

مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُوۡا ؕ وَسَيَعۡلَمُ الَّذِيۡنَ ظَلَمُوۡۤا اَىَّ مُنۡقَلَبٍ يَّـنۡقَلِبُوۡنَ ۝ (شعراء: ۲۲۷)

کے لیے سینہ سپر ہو جائیں اس کے پیچھے کہ انھیں ظلم کا نشانہ بنایا گیا۔ اور ضرور جلد پتہ لگ جائے گا ان لوگوں کو جنھوں نے ظلم کی راہ اپنائی کہ وہ کیسی پلٹیاں کھاتے ہیں۔

دوسرے موقعہ پر اس کی مزید تفصیل کی گئی اور اسے مسلمانوں کے ناگزیر وصف کی حیثیت سے بیان کیا گیا۔ اور آخر میں صراحت کردی گئی کہ ظالم کے خلاف سینہ سپر ہونا شریعت کے عین منشا کے مطابق ہے۔

وَالَّذِيۡنَ اِذَاۤ اَصَابَهُمُ الۡبَغۡىُ هُمۡ يَنۡتَصِرُوۡنَ ۝ وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ۚ فَمَنۡ عَفَا وَاَصۡلَحَ فَاَجۡرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ؕ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيۡنَ ۝ وَلَمَنِ انۡتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهٖ فَاُولٰٓـئِكَ مَا عَلَيۡهِمۡ مِّنۡ سَبِيۡلٍ ۝ (شوریٰ: ۳۹-۴۱)

اور وہ کہ جب انھیں بغاوت و سرکشی کا سامنا ہو تو اس کا ڈٹ کر مقابلہ کرتے ہیں۔ اور برائی کا بدلہ برائی کے بقدر ہی ہے۔ سو جو کوئی معاف کردے اور اصلاح حال کی روش اپنائے تو اس کا بدلہ اللہ پر ہے۔ ضرور وہ ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ہاں جو اپنے پر ظلم و ستم کے پیچھے انتقام لیں تو یہ لوگ ہیں کہ ان پر زجر و توبیخ کا کوئی موقعہ نہیں ہے۔

عہد و امانت اور شہادت کا پاس و لحاظ

عہد و پیمان کا پاس و لحاظ اور پوری زندگی میں امانت و دیانت کی روش اختیار کرنا ایک وسیع عمل ہے۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ معاملات میں انسان خدا اور بندوں کو گواہ بنا کر جو عہد و پیمان باندھے اس کی پوری پوری حفاظت کرے، اسی طرح وہ جس رتبے اور جس حیثیت کا ہو، اور اس کی نسبت سے اس کے پاس خدا اور بندگان خدا کی طرف سے جو امانتیں بھی سپرد کی جائیں، وہ ان کی حفاظت کرنے والا اور ان کا ٹھیک ٹھیک حق ادا کرنے والا ہو، زندگی کے اندر یہ بات پیدا ہو جائے تو پورا انسانی معاشرہ امن و اطمینان کا گہوارہ بن جائے۔ خاص طور پر آج کی خیانت و بدعہدی کی ماری ہوئی دنیا کے تو دن لوٹ آئیں۔ مکہ کے اندر اہل ایمان بندوں کو یہ تلقین کی گئی کہ اپنے کو ان اوصاف عالیہ سے آراستہ کریں اور ان کی ایک نمایاں خوبی یہ ہو کہ :-

وَالَّذِيۡنَ هُمۡ لِاَمٰنٰتِهِمۡ وَ

اور جو اپنی (ہر طرح کی) امانتوں اور اپنے (تمام طرح)

عَهْدِهِمْ رَاعُوْنَ ۝ (مومنون: ۸) عہد و پیمان کا پاس و لحاظ رکھنے والے ہیں۔

اسی طرح کی دوسری چیز 'شہادت اور گواہی' ہے جس سے انتہائی وسیع پیمانے پر بندگان خدا کے حقوق وابستہ ہیں۔ معاشرہ کے اندر کسی بھی انسان کو عدل و انصاف ملنے کی ایک ہی صورت ہے کہ جن لوگوں کے پاس شہادت اور گواہی کی امانت ہے وہ اسے ہر قیمت پر ٹھیک ٹھیک ادا کریں، اور اس کے سلسلے میں کسی قسم کی خیانت اور جانب داری اور طرف داری سے دامن کش رہیں۔ ورنہ اگر گواہیاں مشتبہ اور مشکوک ہوجائیں اور ان کے سلسلے میں حق و انصاف کی امان اٹھ جائے، جیسا کہ آج ہمارے زمانہ کا عام چلن ہے، تو عدلیہ کا پورا نظام اپنی جگہ دھرا کا رہ جائے، قانون کے پلندے اپنی معنویت یکسر کھو بیٹھیں اور پورا سماج مظالم اور ناانصافیوں سے کراہنے لگے مکی زندگی ہی میں مسلمانوں کو اس اعلیٰ وصف سے بھی آراستگی کی ضمانت دے دی گئی تھی۔ دوسرے موقعہ پر اہل ایمان بندوں کے مذکورہ وصف پر اضافہ کرتے ہوئے فرمایا:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِشَهٰدٰتِهِمْ قَآئِمُوْنَ ۝

اور وہ جو اپنی (ہر طرح کی) امانتوں اور اپنے (ہر طرح کے) عہد و پیمان کا پاس و لحاظ رکھنے والے ہیں۔ اور وہ جو اپنی گواہیوں پر ثابت قدم رہنے والے ہیں۔ (معارج: ۳۲-۳۳)

ناپ تول کی درستگی

کسی بھی معاشرے کے عدل و انصاف کی روش پر عمل پیرا ہونے اور ظلم و ناانصافی سے پاک ہونے کا اہم ترین پیمانہ ہے کہ اس کے ہاں خرید و فروخت میں ناپ تول کے پیمانے درست ہوں۔ یہ وہ پیمانہ ہے جو ٹھیک ٹھیک بتا دیتا ہے کہ سماج کے اندر حق و انصاف کا کیسا کچھ چلن ہے، اور اگر اس کے اندر بگاڑ اور فساد ہے تو وہ کس درجہ اور کس نوعیت کا ہے۔ ناپ تول کا عمل افراد کا نجی معاملہ نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کا وہ تھرمامیٹر ہے جو صاف طور پر پتہ دیتا ہے کہ اس سے وابستہ افراد اخلاقی امراض کا کس درجہ شکار ہیں اور فکری اور عملی بیماری یا صحت کے لحاظ سے انھیں کس درجہ پر رکھا جانا چاہیے۔ یقیناً جو سماج روپلے دو روپئے کی چیزوں میں امانت و دیانت کے تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہو، اس سے زندگی کے دوسرے اہم اور بڑے معاملات میں اس طرح کی کوئی توقع وابستہ نہیں کی جاسکتی۔ معیشت کو آج کی متمدن دنیا میں کسی بھی حکومت کی ریڑھ کی ہڈی کہا جاتا ہے جس کے مضبوط اور صحت مند ہونے کی واحد علامت اس کے بازار (MARKET) کے ناپ تول کی درستگی ہے۔ قرآن نے اپنے ماننے

والوں کو مکہ کی زندگی ہی میں اجتماعیت کے اس اہم نکتے سے واقف کرا دیا تھا۔ ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو دنیا و آخرت کی تباہی کا مستحق گردانا گیا:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ○ الَّذِيْنَ اِذَا	تباہی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے
اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ○	وہ کہ جب وہ لوگوں سے ناپ کرلیں تو پورا پورا
وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ	لیں۔ اور جب ان کو ناپ کر یا تول کر دیں تو کم کر دیں۔
يُخْسِرُوْنَ ○ اَلَا يَظُنُّ اُولٰٓئِكَ	کیا یہ لوگ خیال نہیں کرتے کہ یہ اٹھائے جائیں گے
اَنَّهُمْ مَّبْعُوْثُوْنَ ○ لِيَوْمٍ عَظِيْمٍ ○	ایک بڑے دن کے لیے۔ جس دن کہ لوگ رب
يَّوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○	العالمین کے لیے اٹھ کھڑے ہوں گے۔

(مطففین: ۱-۶)

سورۂ رحمٰن کو مصحف کے بعض نسخوں میں 'مدنی' لکھا ہے۔ لیکن صاحب جلالین نے صراحت کی ہے کہ یہ سورہ مکی ہے[1]۔ اس کے اندر نظام کائنات میں قائم میزان عدل کا حوالہ دے کر، تول کی ترازو کو ٹھیک ٹھیک قائم رکھنے کی تاکید کی:

وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيْزَانَ ○	اور آسمان کو اس (رحمٰن) نے بلند کیا اور اس
اَلَّا تَطْغَوْا فِى الْمِيْزَانِ ○ وَاَقِيْمُوا	کے لیے میزان (عدل) ٹھہرائی۔ تاکہ (اسی
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا	کے مطابق) تم بھی میزان میں سرکشی نہ کرو۔ اور تول
الْمِيْزَانَ ○	کو ٹھیک ٹھیک رکھو انصاف سے۔ اور ترازو
(آیات: ۷-۹)	میں ڈنڈی نہ مارو۔

---

[1] تفسیر الجلالین /۷۰۸ طبع جدید۔ البتہ اس کی ایک آیت ۲۹ کو موصوف نے مدنی بتایا ہے۔ لیکن حضرت جابر کی اس روایت سے اس کی تردید ہو جاتی ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض صحابہ کے پاس تشریف لائے اور ان کے سامنے پوری سورۂ رحمٰن شروع سے آخر تک پڑھی 'فقرأ علیهم سورة الرحمٰن من اولها الى آخرها'۔ جس پر ان کی مسلسل خاموشی پر آپؐ نے جنوں کا حوالہ دیا کہ جب میں نے ان کے سامنے یہ سورہ پڑھی تو 'فبأی آلاء ربکما تکذبان' کے ہر فکرے پر ان کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکلے کہ 'پروردگار ہم تیری کسی نعمت کا انکار نہیں کرتے سو تمام تعریف تیرے لیے ہے'۔ الخ تفسیر ابن کثیر: ۴/۲۶۹ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سورہ مکہ میں بیک دفعہ نازل ہوئی اور اسی طرح اس کی تلاوت کی جاتی رہی۔

اس کے علاوہ حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو ناپ تول میں کمی کے اس اجتماعی مرض سے دور رہنے کا حکم دیا۔ سورۂ اعراف اور سورۂ شعراء میں آپ کی یہ دعوت تفصیل سے مذکور ہے[1] جبکہ یہ دونوں ہی سورتیں مکی ہیں۔

غلاموں کی آزادی

کمزور اور دبے ہوئے طبقات کی حالت کو بہتر بنانے کا آج کے زمانہ میں کیسا کچھ چرچا ہے۔ اسی کے اثر سے غریبی اور فقر و فاقہ کے ازالہ اور بلالحاظ رنگ و نسل سماج کے طبقات کو آزادی و مساوات کے حقوق کی فراہمی کا نعرہ، دنیا کے ہر خطے اور علاقے سے بلند ہو رہا ہے۔ اور اس کے لیے حکومت و سیاست کے ایوانوں سے جنگی سطح پر کوششیں کی جا رہی ہیں۔ پوری انسانی تاریخ میں غلاموں سے بڑھ کر انسانیت کا کوئی طبقہ پچھڑا اور دبا ہوا نہیں رہا جس کی گردن کو اس لعنت سے آزاد کرانے کی خاطر زیادہ نہیں ابھی پچاس برس پہلے دنیا کے سب سے بڑے اجتماعی ادارہ 'لیگ آف نیشنز' کی طرف سے 'غلامی کے خاتمہ' کی قراردادوں پر قراردادیں منظور کی گئیں۔ اسلام کے دستور اساسی — قرآن — نے اپنی تاریخ کے مکی دور کے ابتدائی ایام ہی میں اس پسماندہ طبقہ انسانیت کی آزادی کی تحریک کا آغاز کردیا تھا۔ سورۂ بلد قرآن کی اولین ابتدائی مکی سورتوں میں سے ہے، جس کے اندر 'غلام کی آزادی' کے اس حکم کو یتیموں اور مسکینوں کی خبرگیری کے ساتھ جوڑ کر بیان کیا۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عمل کتنا محبوب ہے۔

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ اَوْ اِطْعٰمٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ يَّتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ (آیات: ۱۱-۱۶)	سو اس نے گھاٹی میں قدم نہ رکھا۔ اور تمہیں کیا معلوم کہ گھاٹی کیا ہے۔ یہ گردن کا چھڑانا (غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور بھوک کے دن میں کھانا کھلانا یتیم کو جو رشتہ دار ہے اور مسکین کو جو زمین سے لگا پڑا ہے۔

قتل اولاد کی ممانعت

مختلف سن و سال کے لوگوں کے مفادات کی حفاظت اور ان کے حقوق کی رعایت و نگہداشت

---

[1] اعراف: ۸۵، شعراء: ۱۸۱-۱۸۳

کا جیسا کچھ چرچا اس زمانہ میں ہے، شاید ہی اس سے پہلے کبھی رہا ہو۔ اسی نسبت سے مختلف عمر کے لوگوں کے لیے الگ الگ سال منائے جاتے ہیں۔ عورتوں اور بچوں کا سال منایا جا چکا۔ ہمارے اس سال (۱۹۸۵ء) کو نوجوانوں کا سال کہا جا رہا ہے۔ اسلام سے پہلے عرب کے معاشرے میں مختلف طبقات پر ظلم و ناانصافی کی جو بے شمار صورتیں رائج تھیں، ان کی ایک بدترین صورت 'قتل اولاد' تھی۔ جس کے نتیجے میں والدین بسا اوقات فقر و فاقہ کے ڈر سے اپنے جگر گوشوں کو اپنے ہی ہاتھوں سے موت کی نیند سلا دیتے تھے۔ اس سلسلے کی بدترین صورت وہ تھی جس میں معصوم لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیا جاتا تھا۔ عرب سماج میں مختلف حیثیتوں سے عورت جس ظلم و ستم اور ناانصافیوں کا شکار تھی، معصوم بچیاں اس کا اولین نشانہ تھیں۔ لوٹ مار، جاہل عرب قبائل کا معروف ذریعہ آمدنی تھا۔ زبان آوری، مدح و ہجو اور لسانی مبارزت ان کا امتیازی وطیرہ تھا۔ عورت ان دونوں ہی معاملات میں فطری طور پر مردوں سے پیچھے تھی۔ اس کے علاوہ ان کی جاہلانہ الفت و حمیت کے لیے بڑا بار تھا کہ کوئی ان کا داماد بنے اور انھیں خسر بننے کی ذلت سے دوچار ہونا پڑے۔ ان گوناں گوں اسباب سے ان کے لئے بیچاری لڑکی ایک ایسا بوجھ تھی، جس کا اٹھانا کسی طرح انھیں گوارہ نہ تھا۔ اس صورت حال نے ان کی سخت دلی اور قساوت قلبی کو اس درجہ بڑھا دیا تھا کہ وہ اپنی ان معصوم ننھے جگر گوشوں کو زندہ درگور کرنے میں بھی کچھ تامل نہ کرتے تھے۔ آج کے دور میں اگر بچوں کی خوراک، ان کی عمدہ صحت اور مناسب تعلیم و تربیت، اجتماعیت کا اہم ترین مسئلہ ہے جس کے لیے حکومت کے ادارے براہ راست حرکت میں آتے، بلکہ اس سے بڑھ کر بین الاقوامی سطح پر یہ چیزیں معرض بحث میں لائی جاتیں اور ان کے لئے بین الملی سطح پر کوششیں کی جاتی ہیں۔ تو پھر بھلا اس محروم اور دوسروں کے رحم و کرم پر منحصر طبقۂ انسانیت کے حق زیست کی بحالی کو مدنیت و اجتماعیت کے مسائل میں سرفہرست کیوں نہ رکھا جائے گا۔ یہ مکہ ہی کی سنگلاخ سرزمین تھی جس میں قرآن نے ظلم و استبداد کی اس بدترین صورت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اس نے 'قتل اولاد' سے مطلقاً منع کیا ہے۔ لڑکیوں کے زندہ درگور کرنے کے خلاف اس نے یہ تہدید کی:

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَيِّ	اور جب زندہ درگور کی جانے والی سے پوچھا
ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۝ (تکویر: ۸-۹)	جائے گا کس گناہ پر اسے جان سے مارا گیا۔

کمزور طبقات کی رعایت

سماج کے غریب، کمزور، مجبور و معذور (DISABLED) عناصر کی فلاح و بہبود کا بھی اس

زمانہ میں بڑا چرچا ہے۔ حکومتوں نے اپنے دستوروں میں اس کی واضح ضمانتیں فراہم کی ہیں۔ کسی بھی ملک کی معاشی پالیسی کا یہ اہم ترین حصہ، بلکہ صحیح تر لفظوں میں اسے پورے ملکی نظام کی ریڑھ کی ہڈی تصور کیا جاتا ہے۔ فلاحی ریاست کے مطلوبہ تصور کا یہ ناگزیر حصہ ہے۔ اور بڑی حد تک یہی وہ چیز ہے جسے کسی حکومت کی کامیابی و ناکامی کا سب سے بڑا پیمانہ تصور کیا جاتا ہے۔ اسی کے نام پر جمہوری حکومتیں ملکی عوام کو اپنے اعتماد میں لیتی ہیں، آمریت و ملوکیت کی نمائندہ حکومتوں کی پالیسی اور پروگراموں میں بھی اسے سرفہرست رکھا جاتا ہے عملی طور پر اس میں کامیابی کس حد تک ہوتی ہے، یہ بات اپنی جگہ، لیکن نظری طور پر زندگی کے اجتماعی امور و مسائل میں اس کی اہمیت و اقدمیت آج کے دور میں مسلم ہے۔ اسلام کی تاریخ میں، آج سے چودہ سو سال پہلے، مکہ کے اندر دعوت اسلامی کے بالکل ابتدائی مراحل میں، کمزور طبقات کی ہمہ جہتی فلاح کو آج کے مقابلہ میں بھی بڑھ چڑھ کر اہمیت دی گئی۔ معاشی کفالت کے ساتھ، سماجی سطح پر ان کی ہر طرح سے خبرگیری اور ان کے جملہ حقوق کی رعایت و تحفظ کو، اسلام کے ماننے والوں کی دنیا ہی نہیں، آخرت کی فلاح سے براہ راست وابستہ کر دیا گیا۔

عم پارے کی سورتیں عام طور پر مکی دور کے بالکل ابتدائی زمانہ کی ہیں۔ ان کے اندر ہمیں یہ مضمون کافی ابھرا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اور کمزوروں اور ناداروں کی نسبت سے اصولی طور پر ان میں وہ پوری بات کہہ دی گئی ہے، جس کی بعد میں مدنی سورتوں میں تکمیل ہوئی۔ اس مرحلہ میں قرآن نے دین کی حقیقت ہی یہ بتائی کہ آدمی اللہ سے ڈر کر رہے، غیب کی حقیقتوں پر ایمان لائے اور مستحق بندگان خدا پر اپنا مال خرچ کرے:

فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۝ وَصَدَّقَ	سو جو کوئی (مال) دے اور (اللہ سے) ڈرے اور
بِالْحُسْنٰى ۝ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى ؀	(غیب کی) بھلی باتوں کی تصدیق کرے تو ہم آسانی
(لیل: ۵-۷)	کے انجام کے لیے اس کی راہ آسان کر دیں گے۔

آگے متقی بندے کی پہچان ہی یہ بتائی کہ وہ دنیا کی محبت اور طبعی حرص و آز کی آلائش سے اپنے کو پاک و صاف کرنے کے لیے غریبوں، کمزوروں پر اپنا مال خرچ کرے:

وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقَى ۝ الَّذِىْ يُؤْتِىْ	اور ضرور جلد اس (دوزخ) سے بچالیا جائے گا
مَالَهٗ يَتَزَكّٰى ۝	(اللہ سے) بہت ڈر کر رہنے والا جو اپنا مال خرچ
(آیات: ۱۷، ۱۸)	کرتا ہے اپنے لیے پاکی حاصل کرنے کو۔

اس کے برعکس بخل کا راستہ اپنانے اور محض اپنے مفادات کا جذبہ بن کر جینے والوں کو قرآن نے خدا کا باغی اور غیب کی حقیقتوں کا منکر بتایا۔ اور اسی کے مطابق انھیں برے انجام کی وعید سنائی:

وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَ اسْتَغْنٰى ۙ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى ۙ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى ۝ (لیل: ۸-۱۰)	اور رہا وہ جو بخل کرے اور (اللہ سے) بے نیازی دکھائے اور (غیب کی) بھلی باتوں کو جھٹلائے تو ہم ضرور جلد اس کا تنگی کے انجام کے لیے راستہ آسان کردیں گے۔

بہت سے لوگ اپنے مزاج اور طبیعت سے صرف اپنی ذات کے لیے جینے کے عادی نہیں ہوتے۔ کمزور اور غریب انسانوں پر مال خرچ کرنا ان کی عادت ثانیہ ہوتی ہے۔ قرآن نے کہا کہ صرف اس عمل سے اس حکم خداوندی کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ خدا سے صحیح تعلق استوار کرکے، پوری انسانی برادری کو خدا کا کنبہ سمجھتے ہوئے، بالکل بے لاگ طریقے پر اس کی رضا اور خوشنودی کی خاطر کمزور بندگانِ خدا کے کام آیا جائے، یہ جذبہ پیدا ہوجائے تو آدمی یتیموں، مسکینوں کو صرف دینے دلانے ہی پر اکتفا نہیں کرے گا۔ بلکہ انھیں اپنے برابر کا انسان سمجھ کر معاملہ کرے گا۔ اور ان کے ساتھ عزت و تکریم کا وہ رویہ اپنائے گا جس کی دوسری صورت میں توقع نہیں کی جاسکتی۔ پھر یہ کہ وہ اپنے طور پر ان کی خبر گیری کردینے ہی سے مطمئن نہیں ہوجائے گا، بلکہ ہمہ وقت ان کی حاجت روائی اور فلاح کے لئے فکر مند ہوگا۔ اس کی شبانہ روز زندگی کا معمول ہوگا کہ وہ دوسرے لوگوں کو بھی اس کار خیر کی طرف متوجہ کرے۔ وہ اپنے طور پر ان کی حاجت روائی کا سامان کرے گا ہی، ساتھ ہی اس کے لیے ہر طرح سے رائے عامہ کو ہموار کرنے میں بھی وہ ہر وقت کمربستہ ہوگا۔ عرب کے برخود غلط مال داروں کو جو خدا و آخرت سے غافل تھے قرآن نے جھنجھوڑتے ہوئے کہا:

كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمَ ۙ وَلَا تَحٰٓضُّوْنَ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ۙ وَتَاْكُلُوْنَ التُّرَاثَ اَكْلًا لَّمًّا ۙ وَّتُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝ (فجر: ۱۷-۲۰)	ہرگز نہیں۔ بلکہ تم یتیم کی عزت نہیں کرتے۔ نہ غریب کے کھانا کھلانے پر ایک دوسرے کو شوق دلاتے ہو۔ اور تم میراث کو کھا جاتے ہو حرام طریقے سے اور مال سے بہت زیادہ محبت کرتے ہو۔

یہاں تک کہ اس مقصد کی خاطر قرآن نے ایک پوری سورہ وقف کردی۔ قرآن نے ایسے شخص کو، جس کے دل میں سماج کے یتیموں اور کمزوروں کے لیے درد نہ اٹھے، حقیقت دین سے غافل اور اس کے اہم ترین رکن 'روز جزا' کا منکر بتایا۔ معلوم ہے کہ عرب کے لوگ، دین براہیمی میں بگاڑ پیدا کرلینے کے باوجود، اس کی دوسری بہت سی چیزوں کی طرح، نماز سے بھی بالکلیہ دستبردار نہیں ہوئے تھے۔ دوسرے موقع پر قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔ (انفال: ۳۵) لیکن روایتی دیندار اور نمازی جن کے ہاں ایسے کمزور بندگانِ خدا کے لیے کام آنے کا کوئی خانہ نہ ہو، قرآن نے انھیں صحیح معنوں میں خدا کی رضا اور اس

کی خوشنودی کی طلب کے جذبہ سے یکسر عاری محض ریاکار اور دکھاوے کا نمازی قرار دیا جو صرف اپنے لیے جینے کے عادی ہوتے ہیں۔ معمولی سے معمولی ذریعہ سے بھی دوسرے انسانوں کے کام آنے میں ان کو تکلیف ہوتی ہے اور دل کسی کے دکھ درد کے احساس وشعور سے بھی عاری ہوتے ہیں:

اَرَءَیْتَ الَّذِیْ یُکَذِّبُ بِالدِّیْنِ ؀	آیا تم نے دیکھا اسے جو روزِ جزا کا منکر ہے۔
فَذٰلِكَ الَّذِیْ یَدُعُّ الْیَتِیْمَ ؀ وَ	یہی ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے۔ اور غریب کے
لَا یَحُضُّ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْکِیْنِ ؀	کھلانے پر شوق نہیں دلاتا ہے۔ سو تباہی ہے
فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ ؀ الَّذِیْنَ هُمْ	ان نمازیوں کے لیے جو اپنی نماز سے غافل ہیں۔
عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ؀ الَّذِیْنَ	یہی ہیں جو محض دکھاوے کے لیے یہ کام کرتے
هُمْ یُرَآءُوْنَ ؀ وَیَمْنَعُوْنَ	ہیں۔ اور ضرورت کی چھوٹی چھوٹی چیزوں سے
الْمَاعُوْنَ ؀ (ماعون: ۱-۷)	ہاتھ روکتے ہیں۔

ایک دوسرے موقع پر آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے ارشاد ہوا:

فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ ؀ وَاَمَّا	سو رہا یتیم تو اسے نہ ستاؤ اور رہا مانگنے والا تو
السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ؀ (ضحیٰ: ۹-۱۰)	اسے نہ جھڑکو۔

دوزخ کا ایندھن بننے والے کافروں کی زبانی بھی اسی حقیقت کا اعلان ہوا۔ مدثر کا یہ مضمون سورۂ ماعون سے کس قدر مشابہ ہے:

مَا سَلَکَکُمْ فِیْ سَقَرَ ؀ قَالُوْا لَمْ	کون سی چیز تمہیں دوزخ میں لے گئی۔ وہ کہیں
نَكُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ ؀ وَلَمْ نَكُ	گے ہم نمازیوں میں سے نہ تھے۔ اور نہ ہم غریب
نُطْعِمُ الْمِسْکِیْنَ ؀ وَکُنَّا	کو کھانا کھلاتے تھے۔ اور کھیل ٹھٹھے کرنے
نَخُوْضُ مَعَ الْخَآئِضِیْنَ ؀ وَکُنَّا	والوں کے ساتھ ہم بھی کھیل ٹھٹھوں میں لگے
نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّیْنِ ؀ (مدثر: ۴۲-۴۶)	رہتے تھے۔ اور ہم قیامت کے دن کا انکار کرتے تھے

---

[۱] نماز میں ریاکاری کے مضمون کو دیکھ کر بہت سے لوگوں نے اس پورے ٹکڑے کو مدنی مان لیا ہے۔ مصحف کے بعض نسخوں میں بھی یہی لکھا ہے اور صاحب جلالین نے بھی ایک روایت اسی کی لکھی ہے۔ تفسیر الجلالین / ۸۲۳۔ لیکن جمہور مفسرین کے نزدیک یہ سورہ پوری مکی ہے، روح المعانی: تفسیر جزء عم / ۲۴۱۔ جبکہ حافظ ابن کثیر ان آیتوں کا مصداق منافقین کو قرار دیتے ہوئے پوری سورہ کو مکی مانتے ہیں تفسیر ابن کثیر: ۴/ ۵۵۴، ۵۵۵ صاحب تدبر قرآن بھی اس پوری سورہ کو مکی قرار دیتے ہیں۔ تدبر قرآن: ۸/ ۵۸۱ — ۵۸۶۔ مذکورہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سورۂ ذاریات میں اللہ سے ڈر کر رہنے بندوں کے اوصاف میں ان کی شب زندہ داری اور سحر خیزی کے بعد، ان کی نمایاں ترین خوبی یہی بیان ہوئی:

وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَ	اور ان کے مالوں میں متعین حصہ ہے مانگنے
الْمَحْرُوْمِ ۝ (آیت: ۱۹)	والے اور نادار کے لیے۔

سورہ دہر کو مصحف کے کچھ نسخوں میں مدنی لکھا ہے۔ صاحب جلالین نے بھی اسے مکی یا مدنی دونوں لکھ دیا ہے[۵۱] لیکن جمہور مفسرین کے نزدیک یہ پوری سورہ مکی ہے[۵۲]۔ اس کے اندر بھی جنت کا انعام پانے والے نیک بندوں کی خصوصیات میں فرمایا ہے:

وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ	اور وہ کھانا کھلاتے ہیں اس کی چاہ کے باوجود
مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّاَسِيْرًا ۝ اِنَّمَا	مسکین یتیم اور قیدی کو۔ ہم تمہیں محض اللہ کی
نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ	رضا کی خاطر کھلاتے ہیں۔ ہم تم سے کسی بدلے اور
جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا ۝ (آیات: ۸-۹)	کسی شکر گزاری کے طالب نہیں ہیں۔

آیت کریمہ میں یتیم کے ساتھ 'قیدی' کا جوڑ بڑا معنیٰ خیز ہے۔ جو اس بات کا صاف اشارہ ہے کہ بہت جلد کفار و مشرکین میدان جنگ میں شکست کھا کر تمہارے ہاتھ قید ہوں گے۔ اور یتیموں اور کمزوروں کی طرح یہ بھی اسی طرح تمہاری ہمدردی کے مستحق ہوں گے[۵۳]

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) منافقین کا اشکال اس تفسیر سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ جسے ہم نے اوپر اختیار کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے اقوال کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے کہ مدنی دور کے منافقین پر بھی اس کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے۔ ورنہ قرآن کی مکی سورتوں کا دامن اتنا تنگ نہیں ہے۔ [۵۱] تفسیر جلالین / ۷۸۱۔ طبع جدید

[۵۲] روح المعانی: ۲۹/ ۱۵۰۔ حافظ ابن کثیر بھی اس سورہ کو مکی مانتے ہیں۔ تفسیر ابن کثیر: ۴/ ۴۵۲۔ صاحب تدبر قرآن بھی اس پوری سورہ کو مکی بتاتے ہیں۔ اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو اس پوری سورہ یا اس کی کچھ آیتوں کو مدنی قرار دیتے ہیں۔ تدبر قرآن، ۸/ ۹۹۔ طبع اول۔

[۵۳] مکی سورتوں میں غالباً قیدی کے مضمون کے اشکال سے بچنے کے لیے کچھ بزرگوں نے یہاں اسیر سے مراد غلام لیے ہیں۔ تفسیر ابن کثیر: ۴/ ۴۵۵ لیکن ثابت کچھ زیادہ وزن دار نہیں معلوم ہوتی۔ اسیر کے عام اور معروف معنی 'قیدی' ہی کے ہیں۔ قرآن کے نظائر سے بھی اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔ وَاِنْ يَّاْتُوْكُمْ اُسٰرٰى تُفٰدُوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ اِخْرَاجُهُمْ (بقرہ: ۸۵) اور زیادہ تر بزرگوں نے اس کے یہی معنی مراد بھی لیے ہیں۔ الکشاف: ۲/ ۱۵۵۹۔ ۱۵۶۰، روح المعانی: ۲۹/ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ وغیرہ۔

مہر کی نوعیت اور اس کے احکام

مہر کے ذریعہ عورت خریدی نہیں جاتی

بعض اوقات مہر کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے گویا مرد مال کے ذریعہ عورت کو خرید تلہے۔ یہ مہر کی نوعیت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے نزدیک عورت خرید و فروخت کا سامان نہیں ہے بلکہ اس کی ایک الگ جداگانہ حیثیت ہے، وہ ماں باپ یا کسی اور کی ملکیت نہیں ہوتی کہ ان سے اسے خریدا جائے۔ اگر وہ ان کی ملکیت ہوتی اور مہر لے کر وہ اسے فروخت کرتے تو مہر کی رقم انھیں ملتی جب کہ از روئے شریعت عورت خود مہر کی مالک ہوتی ہے، پھر یہ کہ اگر شوہر مہر کی وجہ سے اسے خریدتا تو وہ شوہر کی ملکیت ہوتی حالانکہ نکاح کے ذریعہ شوہر کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل نہیں ہوتے، شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت اپنی جگہ باقی رہتی ہے۔

مہر کی نوعیت

اب آیئے ذرا تفصیل سے یہ دیکھیں کہ قرآن مجید نے مہر کو کس حیثیت سے پیش کیا ہے۔ جن عورتوں سے نکاح حرام ہے سورہ نساء میں تفصیل سے ان کے ذکر بعد فرمایا

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ؕ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً ؕ (نساء: ۲۴)	ان کے سوا باقی سب عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں بشرطیکہ تم ان کو اپنے مال کے بدلطلب کرو، قید نکاح میں لانے کے لیے نہ کہ بدکاری کے لیے۔ پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے نکاح کے ذریعہ فائدہ اٹھایا ان کے مہر انھیں دو جو فرض ہے تم پر۔

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) ایک یہ کہ محرمات کے علاوہ دوسری عورتیں حلال ہیں ان سے نکاح ہو سکتا ہے۔

(۲) اس کے لیے ضروری ہے آدمی مال کے ذریعہ انھیں طلب کرے۔

(۳) یہ طلب کرنا نکاح کے مقصد سے ہو، 'سفاح' یعنی زنا اور بدکاری کے لیے نہ ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ زنا میں آدمی وقتی طور پر اپنی جنسی خواہش پوری کر کے عورت کو حالات کے رحم وکرم پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ خود اس کے نتائج بھگتتی رہے۔ اس کی کوئی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف نکاح اس ارادہ سے ہوتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان مستقل تعلق ہوگا، دونوں ایک دوسرے کے حقوق ادا کریں گے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کریں گے۔

(۴) آیت کے سیاق سے یہ بات بھی واضح ہے کہ نکاح اور سفاح (بدکاری) کے درمیان مہر کی وجہ سے فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مرد پر عورت کی جو مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان میں سے ایک مہر بھی ہے۔ مہر عورت کا قانونی حق ہے اور اس کا ادا کرنا مرد کے لیے ضروری ہے۔ زنا میں مرد اس طرح کی کوئی ذمہ داری نہیں قبول کرتا۔

(۵) مرد نکاح کے ذریعہ عورت سے جو فائدہ اٹھاتا ہے مہر اس کا صلہ یا بدل ہے۔ قرآن نے کہا:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ

پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ اٹھایا انھیں ان کا اجر (یعنی مہر) دو۔

زمخشری کہتے ہیں کہ قرآن نے مہر کو 'اجر' سے تعبیر کیا ہے:

لان المهر ثواب على البضع[۱]

اس لئے کہ مہر جنسی تعلق کا جزا یا صلہ ہے۔

فقہ حنفی میں مہر کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

إنه اسم للمال الذي يجب في عقد النكاح على الزوج في

مہر اس مال کو کہا جاتا ہے جو عقد نکاح میں شوہر پر جنسی استفادہ کے مقابلہ میں واجب

---

۱ الکشاف [illegible]   ۲ العنایۃ علی الہدایہ [illegible] ۴۳۴

مقابلۃ البضع امّا بالتسمیۃ او بالعقد[1] — ہو جاتا ہے۔ یہ مہر کے تعین سے بھی ہو سکتا ہے اور عقد کی وجہ سے بھی۔

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مہر کی وجہ سے مرد کو عورت سے جنسی استفادے کا توحق ملتا ہے اس پر کسی قسم کا مالکانہ اقتدار حاصل نہیں ہو جاتا۔ بلاشبہ عورت بھی مرد سے جنسی فائدہ اٹھاتی ہے لیکن اس پر مہر کی نوعیت کی کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام عورت پر کوئی مالی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا۔ اس نے اسے ہر طرح کی مالی اور معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر رکھا ہے۔

مہر خلوص کی دلیل ہے

مہر کو اجر اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ عورت کو نکاح کے مقابلے میں ملتا ہے جو اس کی قانونی حیثیت کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن اس کے لئے قرآن وحدیث میں 'صدقہ' اور 'صداق' کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں جو اس کی روح کی ترجمانی کرتے ہیں۔ قرآن شریف میں ہے:

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً — عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دو۔ (نساء: ۴)

'صدقہ' اور 'صداق' کے الفاظ 'صدق' سے نکلے ہیں۔ صدق کا لفظ عربی میں بہت وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے مفہوم میں اخلاص، محبت، دوستی، آدمی کا بات کا پکا ہونا، کسی سے جو حسن ظن ہو اس پر پورا اترنا، آزمائش کے وقت سچا ثابت ہونا وغیرہ اس میں شامل ہیں[2]۔

مہر کے لئے لفظ صدقہ کے استعمال میں بڑی معنویت ہے۔ علامہ صاوی کہتے ہیں: صدقہ کا لفظ صدق سے ماخوذ ہے جو کذب کی ضد ہے۔ مہر کے لیے صدقہ کا لفظ اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ اس کا میاں بیوی کے درمیان موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ دل سے شریعت کی موافقت کرتے ہیں[3]۔

ملا جیون کہتے ہیں کہ یہ شوہر کے دعوائے محبت میں سچے ہونے کی دلیل ہے[4]۔

---

[1] العنایہ علی الہدایہ ۲/۳۴۳ [2] ابن منظور، لسان العرب، مادہ ص، د، ق۔ [3] حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر: ۲/ ۴۲۸ [4] التفسیرات الاحمدیہ ص ۱۲۹

حقیقت یہ ہے کہ مہر شوہر کے خلوص اور محبت کی علامت ہے، اسے بیوی کی قیمت قرار دینا اس کے خلوص کی توہین ہے۔ مہر کے ذریعہ شوہر یہ ثابت کرتا ہے کہ عورت نے اس کے ساتھ جو حسنِ ظن قائم کیا اس پر وہ پورا اترے گا اور اسے دھوکا اور فریب نہیں دے گا۔

مہر عطیہ ہے

اس کے ساتھ آیت میں 'نحلہ' کا لفظ بڑا معنیٰ خیز ہے جو اس جذبہ اور کیفیت کو زیادہ بہتر طریقے سے واضح کرتا ہے جو مہر کی ادائیگی کے سلسلے میں ہونا چاہیے یہاں 'نحلہ' کے تین مفہوم بیان کئے گئے ہیں۔ لغت کے لحاظ سے تینوں ہی مفہوموں کی گنجائش ہے :۔

(۱) دین و مذہب، یعنی عورتوں کو ان کے مہر ادا کرو۔ اس کا ادا کرنا شرعاً اور قانوناً تم پر فرض ہے۔

(۲) خوش دلی سے ادا کرنا، مطلب یہ کہ عورت کے مطالبے اور اصرار کے بغیر اس کا مہر بخوشی ادا کیا جائے۔ اس میں ٹال مٹول نہ کیا جائے اس لئے کہ جو چیز بحث و تکرار اور لڑائی جھگڑے کے بعد دی جائے اسے نحلہ نہیں کہا جاتا۔

(۳) عطیہ دینا، مہر عطیہ اس معنیٰ میں ہے کہ شوہر اس کے عوض عورت سے کچھ نہیں لیتا۔ باقی رہا ازدواجی زندگی کا فائدہ تو جس طرح مرد یہ فائدہ اٹھاتا ہے اسی طرح عورت بھی یہ فائدہ حاصل کرتی ہے۔ اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے :۔

ان اللہ تعالیٰ جعل منافع النکاح من قضاء الشھوۃ والتوالد مشترکا بین الزوجین ثم امر الزوج بان یعطی الزوجۃ المھر فکان ذٰلک عطیۃ من اللہ ابتداءً[۱]	اللہ تعالیٰ نے منافعِ نکاح یعنی جنسی خواہش کی تکمیل اور اولاد کا پیدا کرنا، میاں بیوی کے درمیان مشترک رکھے ہیں (یہ کسی ایک ہی کو نہیں حاصل ہوتے) اس کے ساتھ اس نے شوہر کو حکم دیا کہ وہ بیوی کو مہر دے۔ یہ گویا اللہ کی طرف سے شروع ہی میں ایک عطیہ ہے۔

۱۔ تفسیر ...

اوپر نحلہ کے جو مختلف معنی بیان ہوئے ہیں ان کا ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

ومضمون کلامهم ان الرجل یجب علیه دفع الصداق الی المرأة حتما وان یکون طیب النفس لذالك كما یمنح المنیحة ویعطی النحلة طیبًا بها کذالك یجب ان یعطی المرأة صداقها طیبًا بذالك[1]

ان کی ان تشریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ آدمی کے لیے قطعاً واجب ہے کہ وہ مہر بیوی کے حوالے کرے۔ یہ خوش دلی سے ہونا چاہئے جس طرح آدمی خوشی کے ساتھ کسی کو کوئی عطیہ دیتا ہے اسی کیفیت کے ساتھ مہر بھی ادا کرے۔

عورت کا مہر واجب ہونے کے باوجود جس طرح اسے یہاں 'نحلہ' سے تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح عورت کا نفقہ بھی واجب ہے۔ اسے حدیث میں 'صدقہ' کہا گیا ہے۔ ان الفاظ کی معنویت سے بحث کرتے ہوئے علامہ ابن المنیر کہتے ہیں:

تسمیة النفقة صدقة من جنس تسمیة الصداق نحلة فلما کان احتیاج المرأة إلی الرجل کاحتیاجه الیها فی اللذة والتأنیس والتحصین وطلب الولد کان الاصل الا یجب علیها شیئ إلا ان الله خص الرجل بالفضل علی المرأة بالقیام علیها ورفعه بذلك درجة فمن ثم جاز اطلاق النحلة علی الصداق والصدقة علی النفقة[2]

نفقہ کو 'صدقہ' اسی معنی میں کہا گیا ہے جس معنی میں مہر کو 'نحلہ' کہا گیا ہے۔ اس لیے کہ لذت نفس، انس و محبت، عفت و عصمت اور اولاد کی طلب کے لیے جس طرح عورت کو مرد کی حاجت ہے، اسی طرح مرد کو بھی عورت کی حاجت ہے جب دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ مرد پر کوئی چیز واجب نہ ہوتی لیکن اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مرد کو عورت پر یہ فضیلت دی ہے کہ وہ اس کی دیکھ بھال کرنے والا ہے۔ اسی لیے اس کا درجہ بلند کیا ہے۔ اس وجہ سے 'نحلہ' کا اطلاق مہر پر اور صدقہ کا اطلاق نفقہ پر جائز ہے۔

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ۱/۴۵۱ [2] فتح الباری: ۹/۴۰۳،۴۰۱

مہر کا حکم قطعی اور ابدی ہے

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ کسی زمانے میں مہر کو اظہار محبت کا ذریعہ سمجھا جاتا ہو اور اس وقت اس کی اہمیت اور افادیت بھی رہی ہو لیکن ہر زمانے کے حالات اور سماجی رجحانات مختلف ہوتے ہیں۔ موجودہ دور کی سماجی قدریں اسے اس محبت کے منافی سمجھتی ہیں جو میاں بیوی کے درمیان ہونی چاہیے۔ اور آج عملاً مہر کی بہت زیادہ اہمیت بھی نہیں رہ گئی ہے۔ اس لئے کہ عورت خود کمانے لگی ہے۔ کسی کی دست نگر نہیں ہے۔

اس پر دو پہلوؤں سے غور ہوسکتا ہے۔ ایک یہ کہ شریعت نے مہر کو کیا حیثیت دی ہے کیا یہ کوئی عارضی حکم تھا یا اس کی نوعیت ایک ابدی قانون کی ہے؟ دوسرے یہ کہ کیا مہر کی افادیت محض وقتی تھی جو وقت گذرنے کے ساتھ گذر گئی یا اس کی افادیت اب بھی باقی ہے۔

جہاں تک شریعت کا تعلق ہے اس نے اسے ایک ابدی حکم ہی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مہر سے متعلق بعض آیات اوپر گذر چکی ہیں۔ ان آیات میں مہر ادا کرنے کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ کسی قسم کے حالات کی کوئی شرط یا کسی زمانے کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید نے مہر کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ ان کے ذیل میں بھی کہیں کوئی اشارہ تک نہیں ملتا کہ یہ وقتی حکم ہے۔ اس طرح کے قطعی اور واضح احکام کے بارے میں بھی ان کے وقتی ہونے کا سوال کھڑا ہو جائے تو شاید قرآن شریف کا کوئی حکم ایسا نہیں ہوگا جسے ابدی کہا جا سکے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مہر کے بغیر کسی عورت سے جنسی تعلق قائم کرنا حرام ہے چاہے عورت نے بخوشی اپنے آپ کو اس کے حوالے ہی کیوں نہ کر دیا ہو، الا یہ کہ وہ اس کی باندی ہو۔ ابن حجر فرماتے ہیں۔

وقد اجمعوا علی انہ لایجوز	کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ بغیر مہر کے
لاحد ان یطأ فرجًا وھب لہ	وہ کسی عورت سے جنسی تعلق رکھے سوائے اس
دون الرقبۃ بغیر صداق[1]	کے کہ وہ اس کی لونڈی ہو۔ اس پر علماء کا اجماع ہے۔

---

[1] فتح الباری ۹/۱۶۲

ابن رشد کہتے ہیں۔

انهم اتفقوا على انه شرط من شروط الصحة وانه لا يجوز التواطؤ على تركه[1]	نکاح کے صحیح ہونے کے جو شرائط ہیں ان میں سے ایک شرط مہر بھی ہے۔ اس کے ترک پر اتفاق کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے پر فقہاء کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے۔

مہر کی نوعیت ایسی ہے کہ اگر کوئی شخص نکاح کے وقت یہ شرط لگا دے کہ وہ مہر ادا نہیں کرے گا یا یہ کہ وہ مہر کا ذکر ہی نہ کرے تو بھی حنفیہ کے نزدیک وہ خود بخود واجب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ فیصلہ کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے کہ مہر دے یا نہ دے، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کیا ہوا ایک فرض ہے جسے بہر حال پورا کرنا ہے۔ امام مالک تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ نکاح ہی نہیں ہوگا جس میں آدمی نے مہر نہ دینے کی شرط لگا دی ہو[2]۔

مہر کی افادیت

اب اس کی افادیت پر غور کیجئے۔ نکاح سے جس جنسی تعلق کی اجازت ملتی ہے مہر سے اس کی قدر و قیمت ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے آدمی میں یہ احساس ابھرتا ہے کہ شریعت کی جس اجازت سے وہ فائدہ اٹھا رہا ہے اس کے لئے اس کو اپنا پیسہ صرف کرنا پڑا ہے۔ اور اس سے یہ جذبہ ختم ہوتا ہے کہ آدمی عورت کو حقیر اور بے قیمت سمجھے اور اس بات کو عورت پر بہت بڑا احسان سمجھے کہ اس نے اس کو اپنے حبالۂ عقد میں لے لیا اور اس سے تعلق رکھا۔

مہر عقد زواج کو باقی رکھنے کا بھی ایک بڑا ذریعہ ہے۔ یہ ایک نفسیاتی بات ہے کہ آدمی جس چیز کے حصول کے لیے اپنا پیسہ صرف کرے اس کو آسانی سے ضائع کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس کو حتی الوسع باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ طلاق کی راہ میں بھی یہ ایک رکاوٹ ہے۔ کیونکہ طلاق میں ایک تو موجودہ بیوی کا مہر جائے گا اور پھر دوسری شادی کے لیے اس کو دوبارہ مہر کی رقم خرچ

---

[1] بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/۱۸ [2] العنایہ علی الہدایہ ۲/۴۳۴، ۴۳۵

کرنی ہوگی۔

مہر میں ایک پہلو سے عورت کی دل جوئی بھی ہے اور مالی مدد بھی۔ اس سے وہ اپنی ضروریات میں فائدہ اٹھا سکتی ہے، کسی بہتر مصرف میں اس کو صرف کرسکتی ہے، یا نفع بخش کاموں میں لگا سکتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ آج عورت کے لئے معاش کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ اس لئے مہر کی اہمیت نہیں ہے، اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عورت۔ کے لئے اتنی معاشی آسانیاں فراہم ہوگئی ہیں کہ وہ مرد سے بے نیاز ہوگئی ہے۔ ولو بالفرض اگر ایسا ہے بھی تو ان آسانیوں کی وجہ سے عورت کو مہر کے حق سے محروم کر دینا کیا اس کے حق میں مفید ہوگا؟ دوسرے یہ کہ مہر کی افادیت محض معاشی نہیں، اخلاقی اور نفسیاتی [illegible] سے نظرانداز کیا جاسکتا ہے؟

[illegible]مقدار

[illegible] مہر کی مقدار متعین نہیں کی ہے، بلکہ اس کو زوجین کے معاشی وسماجی حالات، ان کی خاندانی روایات، باہمی تعلقات اور آپس کے اعتماد پر چھوڑ دیا ہے۔ وہ چاہیں تو کم سے کم مہر بھی رکھ سکتے ہیں اور اس کی بھی انھیں اجازت ہے کہ وہ اپنے حالات کے تحت زیادہ سے زیادہ مہر مقرر کریں۔

وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ	اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کو بدلنا
مَّکَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰھُنَّ	چاہتے ہو اور تم نے ان میں سے کسی کو بہت سا
قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا	مال دے دیا ہے تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ
اَتَاْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا	لو۔ کیا تم اس کو لوگے جب کہ وہ تمہارے لیے
(النساء: ۲۰)	ناحق اور صریح گناہ ہوگا۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک خطبہ میں مہر کی زیادتی سے منع فرمایا اور چار سو درہم اس کی آخری حد مقرر کرنا چاہی تو ایک عورت نے برسر منبر انھیں ٹوکا کہ آپ کو اس فیصلہ کا حق نہیں ہے اس لیے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ پھر اس نے اس آیت کا حوالہ دیا۔ یہ

سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایک عورت نے صحیح بات کہی ہے عمرؓ کا فیصلہ غلط تھا[1]۔

احادیث میں زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع تو نہیں کیا گیا، البتہ اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ مہر کی مقدار کم رکھی جائے۔ ایک حدیث میں ہے:۔

ان اعظم النکاح برکۃ الیسرہ مؤنۃ[2]	سب سے زیادہ برکت والا نکاح وہ ہے جس کا بوجھ ہلکا ہو۔

یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ دورِ رسالت میں مہر کی مقدار کم رکھی جاتی تھی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم لوگوں کا مہر دس اُوقیہ یعنی چار سو درہم ہوا کرتا تھا[3]۔

خود ازواجِ مطہرات کا مہر ساڑھے بارہ اوقیہ یعنی پانچ سو درہم تھا[4]۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ مہر بہت زیادہ مت رکھو، اس لیے کہ اگر مہر کی زیادتی دنیا میں عزت کی اور آخرت میں تقویٰ اور خدا ترسی کی دلیل ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے زیادہ مستحق تھے کہ آپ زیادہ مہر رکھتے لیکن آپ کی بیویوں اور بیٹیوں میں سے کسی کا مہر بارہ اوقیہ سے زیادہ نہیں تھا[5]۔

ایک انصاری نے چار اوقیہ یعنی دو سو درہم مہر مقرر کیا تو آپ نے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ پہاڑ چاندی کا ہے اور تم اس سے چاندی تراش تراش کر لے آتے ہو[6]۔

اب سوال یہ ہے کہ کم سے کم مہر کی مقدار کیا ہو سکتی ہے۔ شریعت نے اس کی کوئی حد متعین کی ہے یا نہیں؟ اس پر فقہاء کا قریب قریب اجماع ہے کہ مالی قدر و قیمت رکھنے والی چیز ہی مہر ہو سکتی ہے۔ جس چیز کی مالی لحاظ سے کوئی قیمت نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی۔ اس کے ذریعہ نکاح جائز نہیں ہے[7]۔ اس لیے کہ قرآن نے صاف صاف الفاظ میں کہا ہے۔

---

[1] فتح الباری ۹/۱۶۱ [2] مسند احمد: ۶/۸۲ [3] نسائی، کتاب النکاح، باب القسط فی الاصدقہ

[4] مسلم، کتاب النکاح، باب الصدق الخ ابوداؤد، کتاب النکاح باب الصداق، نسائی حوالہ سابق، ابن ماجہ، ابواب النکاح باب صداق النساء۔

[5] ابوداؤد، کتاب النکاح، باب الصداق، ترمذی، ابواب النکاح، باب ما جاء فی مہور النساء۔ نسائی، کتاب النکاح باب القسط فی الاصدقہ

[6] مسلم، کتاب النکاح، باب ندب من اراد نکاح امرأۃ الخ [7] اس سے ایک ابن حزم نے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک

وَاُحِلَّ لَکُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ (النساء: ۴ ۲ ۲)

حلال کی گئی ہیں تمہارے لیے ان کے سوا (محرمات کے سوا) سب ہی عورتیں کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے چاہ سکتے ہو۔ (نکاح کر سکتے ہو)

قرآن مجید نے مطلقاً 'اموال' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس لیے فقہاء کے ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ وہ جس طرح زیادہ سے زیادہ ہو سکتا ہے، اسی طرح کم سے کم بھی ہو سکتا ہے۔ جب تک وہ اتنی حقیر مقدار کو نہ پہنچ جائے کہ اس کی مالیت ختم ہو جائے اور اس پر مال کا اطلاق ہی نہ ہو سکے، اس میں مہر بننے کی صلاحیت موجود ہوگی۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ رائے علماء سلف وخلف کی اکثریت کی ہے۔ اس میں یحییٰ بن سعید، ابوالزنادؒ، ربیعہ، ابن جریج، مسلم بن خالد، امام لیث، امام ثوری، ابن ابی لیلیٰ، امام شافعی، داؤد ظاہری، فقہاء اہل حدیث اور ابن وہب مالکی وغیرہ شامل ہیں[1]

اس کے برعکس امام ابوحنیفہ، امام مالک، سعید بن جبیر، امام نخعی، ابن شبرمہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ شریعت نے مہر کی کم سے کم مقدار متعین کردی ہے۔ اس سے بھی کم کر دینا صحیح نہیں ہے[2]۔ البتہ ان حضرات کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار شریعت نے کتنی رکھی ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مقدار دس درہم ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس کی مقدار ربع دینار یا تین درہم ہے۔ ابن شبرمہ نے اس کی مقدار پانچ درہم مانی ہے۔ امام نخعی سے ۴۰ درہم اور دس درہم دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں[3]۔

امام شافعی اور ان کے ہم خیال فقہاء کی ایک دلیل قرآن مجید کی آیت بھی ہے۔

(بقیہ گذشتہ حاشیہ)

ایک دانۂ گندم بھی مہر ہو سکتا ہے۔ مہر کے لیے کسی چیز کا مالی قیمت رکھنا ضروری نہیں ہے۔ (نیل الاوطار ۶/ ۳۱۰ - ۳۱۱)

[1] نووی: شرح مسلم ۱/ ۴۵۷

[2] اس کی تائید میں قرآن مجید کی یہ آیت بھی پیش کی گئی ہے۔ قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم (الاحزاب: ۵۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ مہر کو واجب کیا ہے بلکہ اس کی حد بھی متعین کردی ہے۔ اب ہمیں ان دونوں ہی باتوں میں اس کی اطاعت کرنی ہوگی۔ اگر کوئی شخص صرف ایجاب مہر کو مانتا ہے اور اس کے تعین کو نہیں مانتا تو وہ اس آیت کے منشا کو رد کرتا ہے۔ الکفایۃ علی الھدایۃ ۲/ ۵۹ اس آیت سے یہ استدلال میرے خیال میں بہت زیادہ واضح اور مستحکم نہیں ہے۔

[3] تفصیل کے لیے دیکھئے نووی شرح مسلم ۱/ ۴۵۷، ابن حجر فتح الباری ۹/ ۱۶۵

فما استمتعتم به منهن فاٰتوهن اُجورهنّ فریضةً (النساء: ۲۴)

پھر تم نے ان عورتوں میں سے جن سے فائدہ اٹھایا ہے، ان کے طے شدہ مہر ادا کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مہر ایک معاوضہ ہے جو عورت سے استفادہ کے بدلے میں مرد پر واجب ہوتا ہے۔ معاوضہ کو باہمی رضامندی سے طے ہونا چاہیے، ورنہ وہ معاوضہ نہیں رہے گا۔ مہر کی مقدار اگر پہلے سے متعین کر دی جائے تو اس سے معاوضہ کا تصور نکل جائے گا اور قرآن کا منشا پورا نہ ہو گا۔

اس گروہ کی دوسری دلیل بخاری و مسلم کی ایک روایت ہے جس میں آتا ہے کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں اپنی ذات کو آپ کے لیے ہبہ کرتی ہوں۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ آپؐ اس کو اپنے حبالۂ عقد میں لے لیں۔ وہ دیر تک کھڑی رہی لیکن آپ نے اس کو کوئی جواب نہیں دیا۔ آپ کی خاموشی کو دیکھ کر ایک شخص نے عرض کیا۔ حضور! اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں ہے تو اس کا نکاح مجھ سے کرا دیجئے۔ آپ نے اس سے دریافت کیا، کیا تمہارے پاس مہر دینے کے لیے کچھ ہے۔ اس نے عرض کیا کہ اپنے اس تہمد کے علاوہ اور کوئی بھی چیز میرے پاس نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا۔ اگر تم اپنا تہمد اسے دیدو گے تو تمہارے پاس تہمد نہیں رہے گا۔ جاؤ اپنے گھر اور کوئی چیز لے آؤ۔ اس نے کہا حضور! میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا، جاؤ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی لے آؤ۔ اس نے اِدھر اُدھر کوشش کی لیکن وہ بھی اسے نہیں ملی۔ آپ نے فرمایا اچھا تو بتاؤ کیا تمہیں قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے؟ اس نے کہا۔ ہاں! فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں۔ آپ نے فرمایا تمہارے پاس جو قرآن ہے اس کے عوض میں نے تمہارا نکاح اس سے کر دیا۔[۱]

اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ مہر کی کمی کی کوئی حد نہیں ہے[۲] زوجین اگر راضی ہوں تو مہر چھوٹی سی چھوٹی چیز بھی ہو سکتی ہے جیسے ایک کوڑا، جوتا، لوہے کی انگوٹھی یا اس جیسی کوئی چیز[۳]

جو لوگ مہر کی کم سے کم مقدار کو متعین سمجھتے ہیں انھوں نے اس کا جواب دیا ہے اور اپنی تائید

---

[۱] بخاری، کتاب النکاح، مسلم کتاب النکاح، باب الصداق وجواز کونہ تعلیم قرآن وخاتم حدید الخ

[۲] ابن حجر فرماتے ہیں لاحد لاقل المهر۔ فتح الباری ۹/۱۶۵

[۳] نووی: شرح مسلم ۱/۴۵۷

میں بعض دوسرے دلائل پیش کیے ہیں۔ یہاں ہم احناف کے بعض دلائل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں۔

احناف نے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ مہر کی نوعیت زوجین کے درمیان طے ہونے والے محض ایک معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ اس میں عبادت کا پہلو بھی ہے۔ اس لیے کہ کوئی بھی معاوضہ فریقین کی مرضی سے ختم کیا جاسکتا ہے لیکن مہر کو میاں بیوی اپنی مرضی سے ختم نہیں کر سکتے۔[1]

مذکورہ بالا حدیث کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ وَلَوْ خَاتَمًا مِّنْ حَدِیْدٍ (لوہے کی ایک انگوٹھی ہی سہی) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فی الواقع لوہے کی انگوٹھی مہر بن سکتی ہے بلکہ یہ ایک انداز بیان ہے کہ جو مہر بھی تم دے سکتے ہو دو اور اس کی کم سے کم مقدار معلوم و متعین تھی۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں 'مہر معجل' کا ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی اس وقت مہر کا جو حصہ بھی ادا کر سکتے ہو اسے ادا کر دو، باقی تمہارے ذمہ واجب ہوگا، اس کی تائید میں یہ بات پیش کی گئی ہے کہ مہر معجل کا دورِ اول میں رواج عام تھا اور اس کی بہت اہمیت محسوس کی جاتی تھی۔ تیسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ معاملہ صرف اس شخص کے ساتھ خاص تھا، یہ دوسروں کے لیے نمونہ نہیں ہے۔ اس کی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کی جاتی ہے لیکن وہ صحیح نہیں ہے ــــ چوتھی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ جب آپ نے دیکھا کہ اس شخص کو قرآن شریف کی کئی سورتیں یاد ہیں تو آپ نے اس کی غربت کے باوجود اس عورت کا نکاح اس سے کر دیا اور مہر طے نہیں کیا۔ لیکن 'مہر مؤجل' اس پر خود بخود فرض ہو گیا جو اس کو بعد میں ادا کرنا پڑا ہوگا۔ لیکن یہ سب تاویلیں بہت کمزور ہیں اور حدیث کے بیان پر پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔[2]

احناف کے مسلک کی بنیاد بیہقی کی ایک روایت ہے۔

لا مهر دون عشرة دراهم — مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہیں ہو سکتی۔

اس کی تائید حضرت علی کی ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو دارقطنی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔

لا صداق اقل من عشرة دراهم[3] — مہر دس درہم سے کم نہیں ہو سکتا

---

[1] بدایۃ المجتہد ۲ [2] تفصیل کے لیے دیکھئے، فتح الباری ۹/۱۶۷-۱۶۸

[3] سنن دارقطنی، کتاب النکاح، باب المہر۔ سنن بیہقی ۷/۲۴۰ مطبوعہ حیدر آباد۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جن لوگوں نے مہر کی مقدار متعین سمجھی ہے اسے انھوں نے 'قطعِ ید' کے نصاب پر بھی قیاس کیا ہے احناف کے نزدیک 'قطعِ ید' کا نصاب دس درہم ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ مہر کا نصاب بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ نصاب ظاہر کرتا ہے کہ دس درہم سے کم قیمت کی مالیت کسی محترم عضو کو حلال نہیں کرتی۔ لیکن ایک تو 'قطع ید' کا یہ نصاب متفق علیہ نہیں ہے[۱] دوسرے یہ کہ عورت سے استمتاع کو قطع ید پر قیاس کرنا بہت دور کا بلکہ صحیح معنے میں ایک بے بنیاد قیاس ہے۔ 'قطعِ ید' ایک جرم کی سزا ہے اور اس کی وجہ سے آدمی میں نقص پیدا ہو جاتا ہے لیکن عورت سے استمتاع میں نہ تو سزا کا کوئی تصور ہے اور نہ اس سے کوئی خرابی پیدا ہوتی ہے بلکہ یہ باہمی مودت اور ایک خاص جذبے کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ دونوں کے درمیان قیاس کی کوئی مشترک بنیاد نہیں ہے[۲]۔

احادیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں مہر کی مقدار دس درہم سے کم بھی رہی ہے۔ اس لیے دس درہم اس کا نصاب مقرر کر دینا صحیح نہیں ہے۔ ذیل میں اس کی دو مثالیں دی

یہ دونوں حدیثیں محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ حضرت علیؓ کی روایت موقوف ہے کیونکہ اس کو حضرت علی سے شعبی نے روایت کیا ہے اور دونوں میں ملاقات ثابت نہیں ہے۔ نیز اس کے ایک راوی داؤد اودی کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ پہلی حدیث کا ایک راوی مبشر بن عبید ہے جس کو محدثین نے متروک الحدیث کہا ہے۔ امام احمد نے اس کی روایات کو موضوع بتایا ہے۔ مبشر بن عبید نے اس حدیث کو حجاج بن ارطاۃ سے روایت کیا ہے۔ حجاج بن ارطاۃ کی روایات بھی محدثین کے نزدیک قابل حجت نہیں ہیں۔ ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ۲/۱۸۳ دارقطنی مع التعلیق المغنی ص ۳۹۲

مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے حجاج بن ارطاۃ کی کئی جگہ تحسین کی ہے۔ جن وجوہ سے محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے وہ زیادہ اہم نہیں ہیں۔ حدیث کے اس فقرے کو ابن ابی حاتم نے ایک لمبی حدیث کے ذیل میں بھی روایت کیا ہے۔ اس روایت میں یہ دونوں راوی نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ روایت میرے نزدیک حسن کے درجے سے کم نہیں ہے۔ فیض الباری ۴/۲۹۰، ۲۹۱۔

[۱] مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ قطعِ ید کا نصاب بھی مہر ہی کے نصاب کی طرح عہد رسالت کے آغاز میں بہت کم تھا لیکن بعد میں دس درہم متعین ہو گیا۔ فیض الباری ۴/

[۲] ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/۱۹، ۲۰۔

جاتی ہیں۔

۱۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے ایک انصاری عورت سے شادی کی اور ایک 'نواۃ' سونا اس کا مہر مقرر کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا 'بارک اللہ' ولیمہ کرو، چاہے ایک بکری ہی ذبح کرو۔[1]

'نواۃ' کھجور کی گٹھلی کو کہا جاتا ہے، لیکن یہ لفظ پانچ درہم کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔[2]

۲۔ عامر بن ربیعہ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے بنو فزارہ کی ایک عورت سے شادی کی اور مہر میں صرف ایک جوڑا جوتے دیئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے پوچھا کہ کیا اس مہر سے تم خوش ہو اور اس کے نکاح میں آنے کے لیے تیار ہو۔ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس نکاح کو جائز قرار دیا۔[3]

۳۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایک شخص مہر میں اپنی بیوی کو ایک مٹھی غلہ دے اور وہ اس پر راضی ہو جائے تو نکاح جائز ہے۔[4]

ان میں سے پہلی روایت تو صحاح کی سب ہی کتابوں میں موجود ہے اس لیے اس کی صحت شک و شبہے سے بالاتر ہے۔ بعد کی روایتوں میں کسی قدر ضعف ہے۔ لیکن تعیینِ مہر کے سلسلے میں جو روایات پیش کی جاتی ہیں ان سے وہ بہر حال قوی ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی تائید بعض دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ کم یا زیادہ مہر مقرر کریں، وہ جس مقدار پر بھی متفق ہو جائیں صحیح ہے۔ چاہے وہ بہت ہی حقیر اور معمولی کیوں نہ ہو۔[5]

---

[1] بخاری، کتاب النکاح۔ باب الولیمۃ ولو بشاۃ۔ مسلم، کتاب النکاح۔ باب الصداق الخ

[2] ابن الاثیر:۔ النہایۃ فی غریب الحدیث ۴/۱۸۳ 'نواۃ من ذہب' کے معنے میں اختلاف ہے لیکن کسی نے بھی دس درہم اس کے معنے نہیں بتائے ہیں۔ اوپر ہم نے راجح قول کا ذکر کیا ہے۔ ابن حجر فتح الباری ۹/۱۸۵، ۱۸۶

[3] مسند احمد ۳/۴۴۵۔ ترمذی۔ ابواب النکاح، باب ماجاء فی مہور النساء۔ ابن ماجہ، ابواب النکاح باب صداق النساء۔

[4] ابوداؤد۔ کتاب النکاح، باب قلۃ المہر۔ [5] اس سلسلے کی کئی روایتیں دارقطنی میں موجود ہیں۔ (کتاب النکاح، باب المہر ص ۳۹۱۔ ۳۹۲) لیکن ان سب روایتوں میں ضعف پایا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے مہر کی مقدار متعین نہیں کی ہے، بلکہ اس کو ہر دور کے حالات، زوجین کی معاشی و سماجی حیثیت ان کی خاندانی روایات، باہمی تعلقات، آپس کے اعتماد اور عورت کی ضروریات پر چھوڑ دیا ہے۔ وہ چاہیں تو کم سے کم مہر بھی طے کر سکتے ہیں اور اس کی بھی انھیں اجازت ہے کہ وہ اپنے حالات کے تحت اس کی مقدار زیادہ رکھیں۔ قرآن مجید سے بھی یہی رہنمائی ہمیں ملتی ہے۔ ایک جگہ فرمایا:۔

فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَ	ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے
اٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ	نکاح کرو اور دستور کے مطابق ان کے مہر
(النساء: ۲۵)	دو۔

یہاں 'اجور' کے معنے مہر لیے گئے ہیں اور اس کو معروف کا پابند بنایا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آیت میں آزاد عورتوں کے مہر کا ذکر نہیں بلکہ لونڈیوں کے مہر کا ذکر ہے اور ہمارے علماء کی اکثریت کی رائے میں لونڈیاں اپنے مہر کی مالک نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے آقا اس کے مالک ہوتے ہیں لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ شریعت 'مہر' کے معاملے کو معروف کے حوالے کرنا چاہتی ہے۔ 'معروف' سے مراد یہاں کسی بھی زمانے کا وہ رسم و رواج ہے جس کو عام طور سے پسندیدہ نظر سے دیکھا جائے اور جو شریعت کے کسی واضح حکم یا اس کے مزاج سے نہ ٹکرائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مہر کی جس مقدار کو معقول اور مناسب سمجھا جائے اور اس کے نامناسب ہونے کا احساس نہ پایا جائے وہی صحیح مہر ہے۔ اس میں عورت اور مرد دونوں کی حیثیت کی بھی رعایت ہونی چاہیے اور زمانہ اور حالات کی بھی۔ ورنہ وہ اچھی نظر سے نہیں دیکھا جائے گا۔

مہر کے سلسلے میں ایک بحث یہ بھی رہی ہے کہ 'مال' کا اطلاق کن چیزوں پر ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا اطلاق نقد پر ہوتا ہے، یا ان چیزوں پر جو اپنی مالیت رکھتے ہیں۔ منافع کے لیے وہ بولا نہیں جاتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تبتغوا باموالکم (اپنے مالوں کے ذریعہ ان کو طلب کرو) سے صریح طور پر دو باتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ مہر وہی چیز ہوگی جس کو مال کہا جا سکے اور عورت جس کی مالک بن سکے۔ دوسرے یہ کہ مہر کو عورت کے حوالے کیا جانا چاہیے، تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ 'منافع' میں یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں۔ نہ تو اس کو عورت کے حوالے کیا جاتا ہے اور نہ وہ

اس کی مالک ہی ہوتی ہے۔ مہر سے متعلق قرآن کی ایک اور آیت ہے۔

وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً	عورتوں کو ان کے مہر بخوشی دو۔ پھر اگر خوش دلی
فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ	سے وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تو تم مزے سے
نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓــًٔا مَّرِيْٓــًٔا (النساء: ۴)	کھا سکتے ہو۔

'عورتوں کو ان کے مہر دو' کے الفاظ بتاتے ہیں کہ 'مہر دینے کا مطلب عورت کو کسی بھی نوعیت کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ کسی مادی چیز کا دینا ہے۔ فائدہ پہنچانے کو دینا نہیں کہا جائے گا۔ پھر (تم مزے سے کھا سکتے ہو) کے الفاظ مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ 'مہر' کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے جو کھائی جا سکے' یا جس سے کھائی جانے والی چیز حاصل کی جا سکے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص اپنی بیوی کا مہر یہ مقرر کرے کہ وہ اس کو قرآن کی تعلیم دے دے گا تو یہ مہر صحیح نہ ہوگا[۱]۔ ویسے بھی متقدمین احناف کے نزدیک قرآن کی تعلیم پر اجرت لینا یا منافع حاصل کرنا صحیح نہیں ہے[۲]۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت بھی لی جا سکتی ہے اور وہ مہر بھی بن سکتی ہے[۳]، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی ہے جس میں آپ نے فرمایا:۔

اذهب فقد انكحتكها بما معك	جاؤ میں نے تمہارا نکاح اس سے کرا دیا ہے۔
من القرآن[۴]	اس قرآن کی وجہ سے جو تمہارے پاس ہے۔

ایک اور روایت ہے:۔

فقد زوجتكها فعلمها من	میں نے تمہارا نکاح اس سے کر دیا تم اس کو
القرآن[۵]	قرآن کا کچھ حصہ سکھا دو۔

---

[۱] جصاص: احکام القرآن۔ ۱۷۳/۲

[۲] تفصیلی دلائل کے لیے ملاحظہ ہو، طحاوی: شرح معانی الآثار۔

[۳] نووی: شرح مسلم ۴۵۶/۱

[۴] بخاری، کتاب النکاح، باب التزویج علی القرآن وبغیر صداق

[۵] مسلم کتاب النکاح باب الصداق وجواز کونہ تعلیم القرآن الخ

بعض اور روایتوں میں اس کی تفصیل بھی ملتی ہے کہ تم اتنی آیتوں کی اسے تعلیم دے دو متاخرین احناف نے ان دونوں باتوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک قبول کر لیا ہے۔ وہ تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی صحیح سمجھتے ہیں اور اسے بطور مہر طے کرنا بھی ان کے نزدیک صحیح ہے۔[1] اس طرح یہ مسئلہ علماء کے درمیان بڑی حد تک متفق علیہ بن گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مہر نقد بھی ہو سکتا ہے۔ زمین، باغ، مکان یا کوئی قیمتی چیز بھی ہو سکتی ہے اور عورت چاہے تو یہ بھی طے کر سکتی ہے کہ اسے بجائے ان مالیت رکھنے والی چیزوں کے تعلیم دلادی جائے، یا کوئی پیشہ سکھا دیا جائے۔

مطلقہ کا مہر

مہر کے بعض احکام کا تعلق طلاق سے بھی ہے۔ ذیل میں اس کی تھوڑی سی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔ طلاق یا تو خلوت صحیحہ کے بعد ہوگی یا خلوت صحیحہ سے پہلے۔ دونوں صورتوں میں یا تو مہر متعین ہوگا، یا نہیں ہوگا۔ اس طرح طلاق چار مختلف حالتوں میں ہو سکتی ہے۔[2] ان سب کے احکام الگ ہیں۔

۱۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین ہو تو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ ارشاد ہے۔

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً — عورتوں کو ان کے مہر عطیہ کے طور پر دو۔
(النساء: ۴)

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا (البقرہ: ۲۲۹) — تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو (مہر) تم نے ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔

۲۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین نہ ہو تو مہر بہر حال دینا ہوگا اس لئے کہ عورت سے استمتاع کے بعد مہر لازم ہو جاتا ہے۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً (النساء: ۲۴) — پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ اٹھایا ان کے مہر انھیں دو، جو تم پر فرض ہیں۔

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۴۵۹ [2] حوالہ سابق ۲/ ۴۶۴۔ نیز ملاحظہ ہو شرح وقایہ ۲/ ۳۸-۳۹

مہر کی مقدار متعین نہ ہو تو میاں بیوی باہم رضامندی سے اس کی مقدار متعین کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یعنی اس عورت کے خاندان کی دوسری عورتوں کا جو مہر ہوگا وہی اس کا مہر ہوگا۔[۱]

امام رازی فرماتے ہیں کہ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ شبہ میں کسی عورت سے ہم بستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر جس عورت سے باقاعدہ نکاح ہو بدرجہ اولیٰ اس کا مہر مثل واجب ہونا چاہیے۔[۲]

۳۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین ہو چکا تھا تو اس صورت میں نصف مہر دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ	اگر تم نے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی
تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ	اور تم ان کا مہر مقرر کر چکے تھے تو جو مہر مقرر کیا
فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ	تھا اس کا آدھا ہوگا۔ ہاں اگر وہ درگزر کریں
اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ	(اور اس سے کم لیں) یا وہ شخص جس کے ہاتھ
بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ۚ وَاَنْ تَعْفُوْٓا	میں نکاح کی گرہ ہے (یعنی شوہر) درگذر کرے
اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۚ وَلَا تَنْسَوُا	(اور زیادہ دے تو ایسا کر سکتا ہے) اگر تم عفو و
الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا	درگزر سے کام لو تو یہ تقوی سے زیادہ قریب
تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝	بات ہوگی۔ آپس میں احسان کرنا نہ بھولو۔ بے شک
(البقرہ : ۲۳۷)	جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے دیکھتا ہے۔

۴۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین نہیں ہوا تھا تو اسے 'متاع' دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کے مہر کا ذکر نہیں کیا ہے۔

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ	اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم نے عورتوں
النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا	کو اس وقت طلاق دی جبکہ ابھی تم نے نہ تو

---

[۱] حوالہ سابق ۲/۶۷ [۲] تفسیر کبیر ۲/ ۲۸۲

لَّهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَّمَتِّعُوهُنَّ عَلَى	ان کو ہاتھ لگایا اور نہ ان کا مہر مقرر کیا۔ اس صورت
الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ	میں ان کو کچھ متاع دو۔ صاحب حیثیت اپنی حیثیت
قَدَرُهُ ۚ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا	کے مطابق اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق۔
عَلَى الْمُحْسِنِينَ	متاع معروف کے مطابق ہو۔ احسان کرنے
(البقرہ: ۲۳۶)	والوں پر یہ لازم ہے۔

ان چار صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ خلوتِ صحیحہ سے پہلے مرد کا انتقال ہوگیا اور مہر بھی متعین نہیں تھا تو امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر نہیں ملے گا، متعہ دیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے شوہر جو جنسی تعلق قائم کرتا ہے مہر اس کا عوض ہے۔ جب یہ تعلق ہی قائم نہیں ہوا تو مہر کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ اسے شوہر کے مال میں میراث ملے گی۔ امام شافعی کی بھی معروف رائے یہی ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا اور میراث بھی ملے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی مسئلہ میں سوال کیا گیا کہ ایک آدمی کا انتقال ہوگیا۔ اس نے بیوی کا نہ تو مہر مقرر کیا تھا اور نہ اس کے ساتھ اس کی خلوت ہوئی تھی۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کا مہر وہ ہوگا جو اس کے خاندان کی دوسری عورتوں کا مہر ہے۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اسے عدت بھی پوری کرنی ہوگی۔ اسے میراث بھی ملے گی۔ معقل بن سنان اشجعیؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فتوی کی تائید میں فرمایا کہ ہمارے قبیلہ کی ایک عورت بروع بنت واشق کا یہی معاملہ تھا اور رسول اللہ ﷺ نے بالکل یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بہت خوش ہوئے۔[1]

اس حدیث پر جرح بھی کی گئی ہے لیکن یہ جرح صحیح نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کی رائے قبول نہیں کی جائے گی۔[2]

---

[1] ترمذی، ابواب النکاح، باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأۃ الخ۔ ابوداؤد، کتاب النکاح، باب من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات۔ [2] بدایۃ المجتہد ۲/۲۹

اگر خلوت سے پہلے عورت کا انتقال ہو جائے اور مہر متعین نہ ہو تو اس کا بھی فقہ حنفی کی رو سے یہی حکم ہے۔[1]

عورت کو مہر میں تصرف کا حق ہے

قرآن مجید نے ایک طرف تو کہا کہ مہر عورت کا حق ہے، پہلے اس کے اس حق کو تسلیم کیا جائے۔ اس کے بعد وہ چاہے تو اپنے اس حق کو پورا پورا بھی وصول کر سکتی ہے، اس سے کچھ کم بھی لے سکتی ہے اور اسے معاف بھی کر سکتی ہے، دوسری طرف مرد سے کہا کہ اگر عورت بخوشی اپنے مہر کا کچھ حصہ واپس کر دے تو بڑے شوق سے تم اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہو۔ اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ارشاد ہے:۔

فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا (النساء:۴)

اگر وہ بخوشی اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تو تم مزے سے اسے کھا سکتے ہو۔

اس آیت نے یہ بات پوری طرح واضح کر دی کہ مہر عورت کی ملکیت ہے۔ اسے اس سے دست بردار ہونے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اپنی ملکیت میں آزادی سے تصرف کر سکتی ہے۔ اگر وہ بطیب خاطر اس میں سے کچھ دے تو شوہر اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس کے جبر کی وجہ سے یا اس کے ظلم وستم سے ڈر کر اسے دے رہی ہے تو اس سے فائدہ اٹھانا صحیح نہیں ہے۔ بعض علماء نے یہاں تک لکھا ہے کہ عورت مہر معاف کر دے اور بعد میں اس سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے خوش دلی سے یہ اقدام نہیں کیا تھا۔[2]

شعبی کہتے ہیں کہ قاضی شریح کے پاس ایک عورت آئی۔ اس کے ساتھ اس کا شوہر بھی تھا، اس نے اسے ایک عطیہ دیا تھا جسے وہ واپس لینا چاہ رہی تھی۔ قاضی شریح نے شوہر سے کہا کہ اسے واپس کر دو۔ شوہر نے مذکورہ بالا آیت کا حوالہ دیا کہ کہا کہ عطیہ دینے کے بعد

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۰۴

[2] تفسیر کبیر ۳/ ۱۴۶

اسے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ قاضی شریح نے کہا کہ قرآن نے تو یہ کہا ہے کہ وہ خوش دلی سے دے تو تم لو۔ اگر وہ خوش دلی سے دیتی تو واپس نہ مانگتی۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے قاضیوں کو لکھا کہ عورتیں رغبت سے بھی اور خوف سے بھی (مہر) دے دیتی ہیں۔ اگر عورت مہر دینے کے بعد پھر رجوع کرنا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا۔[1]

ویسے فقہاء اربعہ اسے صحیح نہیں سمجھتے کہ زوجین میں سے کوئی دوسرے کو عطیہ دینے کے بعد اسے واپس لے[2] لیکن یہ ایک قانونی بحث ہے۔ اتنی بات طے ہے کہ عورت جو بھی دے، خوش دلی سے دے، اس میں جبر و اکراہ صحیح نہیں ہے۔

ایک دوسری جگہ فرمایا:۔

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ؕ (النساء: ۲۴)	اس بات میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ مہر کے مقرر ہونے کے بعد تم آپس کی رضامندی سے اس کے بارے میں کوئی چیز طے کر لو۔

عورت اور مرد کی رضامندی سے مہر میں کمی بھی ہو سکتی ہے اور زیادتی بھی، ادائیگی میں عجلت بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر بھی معافی بھی ہو سکتی ہے اور تبدیلی بھی۔ مثلاً مہر میں باغ متعین تھا، اس کی جگہ مکان لے لیا۔[3]

ان سب باتوں کا تعلق میاں بیوی کے روابط، دونوں کے ایک دوسرے پر اعتماد اور ان کے حالات پر ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے اسے ان کی رضامندی پر چھوڑ دیا ہے۔ ایک فرض کی ادائیگی میں اس سہولت اور گنجائش کی وجہ سے معاشرتی زندگی میں جو خوش گوار فضا پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔

---

[1] حوالہ سابق۔ [2] ابن ہبیرہ: الافصاح ۲/۵۹۔

[3] مہر کی زیادتی کے بارے میں امام شافعی کو اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ جصاص: احکام القرآن

ترجمہ وتلخیص

روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ

(انقلاب کے بعد)

(۳)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

مشہور روسی مصنف سمرنوف نے اپنی کتاب "روس میں مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ کا مجمل خاکہ" کے چوتھے باب میں ۱۹۱۸ سے ۱۹۳۴ء تک کی اُن کتابوں اور مقالوں کا تعارف کرایا ہے جن کا موضوع اسلامیات ہے اس ضمن میں انھوں نے وی۔ وی بارتھولڈ اور آئی۔یو۔کراچکوسکی کے کاموں کے بارے میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ بارتھولڈ (۱۸۹۶ - ۱۹۳۰ء) کی تصانیف اور مقالے روسی میں اسلام شناسی کے عمل میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ روس کے انقلاب کے بعد بارہ برسوں تک زندہ رہے اس مدت میں بھی انھوں نے اسلام شناسی کے موضوعات پر متعدد مقالے تحریر کیے جن میں سے چند اہم مقالات کا اختصار کے ساتھ درج ذیل سطور میں تعارف کرایا جارہا ہے۔ قبل اس کے کہ بارتھولڈ کے مذکورہ بالا مقالوں کے سلسلے میں کچھ عرض کیا جائے اس حقیقت کی نشان دہی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ان کو ان کی زندگی میں بھی "پرولتاری عالموں" نے "بورژوا" نقطۂ نظر کا ترجمان سمجھا اور اب بھی وہ اسی نقطۂ نظر کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں، اس کے باوجود یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ روسی مصنفین ہوں یا یورپی مصنفین جب اُن موضوعات پر قلم اٹھاتے ہیں جن پر بارتھولڈ کچھ نہ کچھ کام کر چکے ہیں تو ان کی کتابوں یا مقالوں سے صرف نظر نہیں کر پاتے۔ خواہ وہ ان کے اخذ کردہ نتائج سے اتفاق کریں یا اختلاف لیکن جب تک وہ بارتھولڈ کا حوالہ نہیں دیتے اُن کا کوئی علمی کام پایۂ اعتبار کو نہیں پہنچتا۔

ہمیں یہ تو نہ معلوم ہو سکا کہ سمرنوف نے زیر بحث کتاب میں بارتھولڈ کے کتنے ایسے مقالات کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے انقلاب روس کے بعد اسلامی موضوعات پر لکھے ہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان کے صرف دو مقالات کا ذکر کیا ہے جس سے اتنا معلوم ہو جاتا ہے کہ ۱۹۲۲ء میں انھوں نے میلبر پر ایک مقالہ شائع کروایا تھا جس میں اشاعت اسلام کے موضوع

پر بہت سارا مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اس مقالہ میں بارتھولڈ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یمنی مدعی نبوت اسود ہی کی طرح مسیلمہ بھی اس بات کا قائل تھا کہ خدا نے اس کا جسم اختیار کر لیا ہے (اس طرح وہ الوہی صفات کا حامل ہو گیا ہے) ۶۲۸ء میں خسرو دوم کے قتل کے بعد تاریک خیال، غیر اہل کتاب افراد کے پشت ہا پشت سے چلے آنے والے عقاید تتر بتر ہونے لگے، اور جو لوگ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مدمقابل بن کر نبوت کا دعویٰ کر بیٹھے تھے یا تو انھوں نے آپ سے صلح کر لی یا آخر الامر آپ نے ان کو نیست و نابود کر دیا۔

"قرآن اور سمندر" کے عنوان سے بارتھولڈ کا ایک اور مقالہ ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالہ میں بارتھولڈ کا مرکزی خیال یہ ہے کہ قرآن میں سمندری سفروں کا جو تذکرہ ملتا ہے وہ یہودی روایا سے ماخوذ نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس کا تعلق شط العرب (EUPHRATES) سے ہونا چاہئے کیونکہ عرب کے یہودی سمندر کے کنارے آباد نہیں تھے۔ اس مقالے میں بارتھولڈ نے یہ نکتہ بھی اختراع کیا ہے کہ قرآن میں سمندری سفر کرتے وقت اللہ کے یاد کرنے کو جو لازمی قرار دیا گیا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سمندری سفر کا سارا کاروبار حبشہ کے موحدین کے ہاتھوں میں تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اللہ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ یہودیوں کے نہیں بلکہ عیسائیوں کے تصور الٰہ کا منت پذیر ہے۔

مذکورہ بالا دونوں مقالوں کے بارے میں بس اتنی ہی معلومات ہم کو دستیاب ہو سکی ہیں اس لئے ہم ان کے مندرجات پر کوئی خاص تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتے اور نہ اس راز ہی کو سمجھ سکتے ہیں کہ "قرآن اور سمندر" کے موضوع سے بحث کرتے ہوئے بارتھولڈ اسلام کے تصور الٰہ تک کس طرح پہونچے اور کن اسباب کی بنا پر انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اسلام کا تصور الٰہ، عیسائیوں کے تصور الٰہ کا منت پذیر ہے؛ ان مقالوں کے عنوانات سے یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ روسی مستشرقین قرآنی مباحث اور موضوعات کا کس کس زاویۂ نظر سے مطالعہ کرنے میں مصروف تھے اور بعض اوقات ایسے ایسے عنوانات سے مقالے لکھتے تھے جن کے بارے میں ایک عام مسلمان کے حاشیۂ تصور میں بھی یہ بات نہیں آسکتی کہ اس موضوع پر بھی کوئی ایسا مقالہ لکھا جا سکتا ہے جس کا تعلق قرآن پاک سے قائم کر دیا جائے۔

کراچکوسکی کے نزدیک علوم اسلامی کے مطالعہ میں بارتھولڈ کا سب سے اہم کارنامہ ان کا یہ اعتراف ہے کہ مذہب ان تمدنی، سیاسی اور معاشی حالات سے پیدا ہوتا ہے جو کسی مخصوص سماج

کی زندگی کا تعین کرتے ہیں بارتھولڈ کی یہ رائے بورژوا مصنفین کے اس مفروضہ کے برعکس ہے کہ مذہب "عدم زا" (EX NIHILO) ہوتا ہے جس کو پھر حقیقی زندگی کے حالات کے سانچے میں ڈھال لیا جاتا ہے۔
یہ بات کراچکوسکی نے اپنے مقالے "بارتھولڈ اور مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ" میں لکھی ہے جس کو ۱۹۳۴ء میں سائنسوں کی اکیڈمی نے شائع کیا تھا۔ سمرنوف کے خیال میں کراچکوسکی کا یہ مقالہ مارکسی نقطۂ نظر سے نہیں لکھا گیا ہے مگر پھر بھی وہ اہمیت کا حامل ضرور ہے اسی لیے اس کو روسی انسائی کلوپیڈیا کی دوسری اشاعت میں بارتھولڈ کے حالات کے ضمن میں ایک مفید ضمیمے کے طور پر شامل کر لیا گیا ہے۔
سائنسوں کی اکیڈمی نے کراچکوسکی کا وہ مقالہ بھی شائع کیا ہے جو انھوں نے "ظہور اسلام سے قبل کی عرب شاعری کے بارے میں طٰہٰ حسین کا نظریہ اور اس کی تنقید" کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس مقالے میں کراچکوسکی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ طٰہٰ حسین کا ظہور اسلام سے قبل کی عربی شاعری کے مستند ہونے سے انکار اور قرآن کے سلسلے میں "بنیاد پرستی" کی مخالفت "ناپائدار بورژوا علمیت" کے اثر کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے اس بات کی طرف بھی خاص طور سے توجہ کی ہے کہ طٰہٰ حسین کے متبعین بالخصوص 'فجر الاسلام' کے مصنف احمد امین اپنے نظریات کے اظہار میں طٰہٰ حسین کے مقابلے میں کم کٹر ہیں گو کہ ان لوگوں کا نظریہ بھی بلا کم و کاست وہی ہے جو طٰہٰ حسین کا ہے اور علمیت سے قطع نظر دیگر میدانوں میں وہ لوگ ایک اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ ۱۹۳۷ء میں کراچکوسکی نے ایک اور مقالہ "اٹھارویں صدی کے مخطوطات میں قرآن کا روسی ترجمہ" کے عنوان سے لکھا جس کے مندرجات پر تبصرہ نگار نے کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔
عہد زیر بحث میں روسی مصنفین نے اسلامی فرقوں کو بھی اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع بنایا۔ جن لوگوں نے اس موضوع پر کام کیا اُن میں ایک معتبر اور اہم نام کثیر التصانیف وی۔ اے۔ گورڈلی وسکی (GORDLEVSKII) کا ہے جنھوں نے خواجہ بہاء الدین نقش بندی بخاری کو اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع بنایا اور اس سلسلے میں ۱۹۲۹ء میں پورے ایک سال تک بخارا میں رہ کر انھوں نے اپنے مقالے کا مواد جمع کیا اور بچشم خود اس بات کا مشاہدہ کیا کہ بخارا میں خواجہ بہاء الدین کو الٰہی صفات کا حامل سمجھ کر ان کے نام کی دُہائی دی جاتی ہے۔ اسی سلسلے میں ان کو اُس ذکر خانہ میں ایک حلقۂ ذکر کے بھی مشاہدے کا موقع ملا جہاں خواجہ بہاء الدین نقش بندی مدفون ہیں۔ وہاں پر نقش بندی سلسلے کے لوگوں نے جو "سنگ مراد" لگا رکھا ہے اس کو دیکھ کر گورڈلی وسکی نے یہ قیاس کیا ہے کہ غالباً نقش بندی سلسلہ کے لوگوں کی خواہش یہ تھی کہ اس پتھر کے توسط سے وہ ایک "وسط ایشیائی

کعبہ" بنائیں۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ بخارا کے امیروں کا احترام اس لیے کیا جاتا کہ وہ لوگ اس مسلک کے حامی و محافظ سمجھے جاتے اور بخارا کے یہ امرا بھی خواجہ نقش بندی کے مزار کی زیارت کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے۔ اس سلسلے میں گورڈلی وسکی نے تیمور لنگ کا نام خاص طور سے لیا ہے اور لکھا ہے کہ تیموران کی بے انتہا تعظیم و تکریم کرتا۔ گورڈلی وسکی کے اس مطالعے کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ نقش بندیہ سلسلہ پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ "وسط ایشیائی کعبہ" بنانا چاہتے تھے دوسری طرف وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس سلسلہ سے منسلک افراد سُنّت کے بڑے سرگرم اور پرجوش مبلغ و مناد تھے مغربی سائبیریا اور وولگا کے علاقوں میں اسلام انہی کی کوششوں کے نتیجے میں پھیلا۔ سائبیریا اور وولگا کے مقابلے میں قفقاز میں ان کی ایک کثیر تعداد آباد تھی جہاں یہ "مرید" کے نام سے موسوم تھے۔ گورڈلی وسکی نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ "مریدیت" کا اصل منبع بخارا تھا اور مشہور "مرید رہنما" شامل کا اس مسلک کے لوگوں سے "خاص محمد" کے توسط سے بڑا گہرا ربط تھا۔[1]

گورڈلی وسکی کے اس مطالعے سے اختلاف کرتے ہوئے سمرنوف نے یہ لکھا ہے کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ "مریدیت" کی تحریک اپنے سیاسی رجحانات ترکی اور ترکی کے ایجنٹوں سے حاصل کرتی تھی نقش بندیت تو اس کے لئے صرف ایک پناہ گاہ کی حیثیت رکھتی تھی۔ سمرنوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ خود گورڈلی وسکی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ترکی میں (سلطان) محمد دوم کے زمانے سے لے کر انیسویں صدی تک نقش بندی مسلک کے افراد طاقتور اور بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں حتیٰ کہ ۱۹۲۵ء اور ۱۹۳۰ء کی بغاوتوں میں بھی ان کا ہاتھ رہا ہے۔ گورڈلی وسکی نے اپنے مقالے کے آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مسلمانوں میں جب کسی "آزاد خیال" اور "بے تعصب" تحریک نے سر ابھارنے کی کوشش کی تو نقش بندیت جیسی متصوفانہ تحریکیں ہمیشہ اس کی سدِ راہ بن کر کھڑی ہو گئیں، سمرنوف کے نزدیک نقش بندیت کے لئے صرف اتنا کہنا کافی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نقش بندی مسلک کے افراد ہمیشہ حکمراں طبقہ کے زیر اثر قابل نفرت رجعت پسندی کا آلہ رہے ہیں۔

سمرنوف نے ایک دوسرے کثیر التصنیف مصنف ای۔ برٹلس (E. BERTELS) کا تعارف ایک ایسے مصنف کی حیثیت سے کرایا ہے جنھوں نے صوفی بزرگوں اور شاعروں پر عالمانہ انداز

---

[1] مریدیت، شامل اور خاص محمد کے بارے میں راقم مواد جمع کر رہا ہے اگر اس سلسلہ میں معتد بہ مواد مل گیا تو وہ بھی ہدیۂ ناظرین ہوگا۔ ک۔ ا۔ ج

سے متعدد کتابیں لکھی ہیں اپنی زیر بحث کتاب میں سمرنوف نے برٹلس کی مرتب کردہ کتاب "نورالعلوم" کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جو شیخ ابوالحسن خرقانی کے اشعار کا مجموعہ ہے جس کو برٹلس نے متعدد نسخوں کی مدد سے صرف مرتب ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھ کر شیخ کے سوانح کے مختلف گوشوں کو اجاگر کیا ہے علاوہ بریں انھوں نے شیخ کے اشعار کا روسی زبان میں بھی ترجمہ کردیا ہے تاکہ فارسی سے ناواقف روسی حضرات شیخ کے افکار، خیالات اور نظریات سے واقف ہوسکیں۔ برٹلس نے اپنی تحقیق کا ماحصل پیش کیا ہے کہ "نورالعلوم" کا وہ نسخہ جو ۱۲۹۹ کا مکتوبہ ہے شیخ کی اصل کتاب نہیں بلکہ اس کا اختصار ہے اس کے علاوہ نکلسن اور براؤن نے تصوف کو جن دو ادوار میں تقسیم کیا ہے برٹلس نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو ناقابل اعتنا قرار دیا ہے۔

عہد زیر بحث کے مصنفین نے اسماعیلیت پر بھی خاصا کام کیا جن میں سب سے اہم کام تاجکی سائنسوں کی اکیڈمی کے ایک ممبر اے۔ اے۔ سیمنوف (A.A. SEMENOV) کا ہے۔ اسماعیلی افکار و خیالات کے حامل افراد وسط ایشیا، سنکیانگ، ہندوستان اور افغانستان میں بکھرے ہوئے ہیں ان کی کتابیں بھی موجود ہیں اور ان پر کتابیں لکھی بھی گئی ہیں تاہم سمرنوف کے نزدیک یہ ایک انتہائی پیچیدہ موضوع ہے جس سے سیمنوف بڑی بالغ نظری سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ سمرنوف نے سیمنوف کی کتاب کو "روسی علمیت" کا ایک اعلیٰ نمونہ قرار دیا ہے اور اس بات کا خاص طور سے ذکر کیا ہے کہ سیمنوف کے نزدیک اس فرقے کے سربراہ اعلیٰ، آغاخاں برطانوی استعمار کے ایجنٹ ہیں۔

ایک مصنفہ کے۔ ایس۔ کشتالیوا (K.S. KASHTALEVA) (م ۱۹۲۹ء) کا شمار دبستانِ کراچکوسکی کے مصنفین میں ہوتا ہے سمرنوف نے ان کے انداز تحریر کو ایک مصطلحاتی (TERMINOLOGI-CAL) انداز تحریر قرار دیا ہے اور ان کے چار مقالات کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ کشتالیوا نے ۱۹۲۷ء میں ایک مقالہ "قرآن کی بہلی، چوبیسویں اور سینتالیسویں سورتوں کی توقیت کا مسئلہ" کے عنوان سے دوسرا ۱۹۲۸ء میں "قرآنی مصطلحات ایک نئی روشنی میں" اور تیسرا اُسی سال "قرآن میں حنیف کی اصطلاح" کے عنوانات سے سپرد قلم کیا۔ علاوہ بریں اس مصنفہ کے ایک اور مقالہ کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس کا سنہ اشاعت درج نہیں ہے جس کا عنوان "پشکن کا نقل قرآن" ہے۔

سمرنوف نے کشتالیوا کے موخرالذکر مقالہ کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے بعض مندرجات سے اختلاف کیا ہے۔ کشتالیوا نے اپنے مقالہ میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پشکن (نعوذ باللہ) قرآن کے مصنف محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت سے بہت متاثر تھا اسی لیے وہ قرآن کی طرف راغب ہوا اور اس نے "قرآن

کی نقل" نامی کتاب لکھی۔ سمرنوف نے مصنف کے اس خیال سے اختلاف کیا ہے کہ قرآن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تصنیف ہے، سمرنوف کے نزدیک یہ صرف مسلمانوں کی روایت ہے[1] اور یہ روایت ان معلومات سے میل نہیں کھاتیں جو اسلام کی ابتدا کے بارے میں روسی عالموں کی دسترس میں ہے۔ سمرنوف کے نزدیک قرآن" اجتماعی تخلیقی سرگرمیوں" (COLLECTIVE CREATIVE ACTIVITY) کا نتیجہ ہے نہ کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تصنیف۔

۱۹۲۵ء سے ۱۹۲۷ء تک کے عرصے میں عصر حاضر کے اسلام کے جو بھی مطالعے ہوئے ان کا مقصد صرف یہ دکھانا تھا کہ اس معاشرہ میں جس میں اکتوبر انقلاب نے آزادی اور قومیت کی ایک کائناتی تحریک کے لیے جذبات ابھارے تھے، اسلام کس طرح حکمراں طبقات اور نوآبادیاتی شہنشاہیت کا آلۂ کار بنا رہا۔ اس سلسلے میں ایم۔ زوایوا (M.ZOE YEVA) نے" نوآبادیات میں مذہب اور شہنشاہیت کے درمیان سانٹھ گانٹھ ڈھونڈ ڈھونڈ کر نمایاں کرنے کی کوشش کی اور برطانیہ اپنی صہیونی پالیسی کی وجہ سے عرب ممالک میں چلنے والی" قومی آزادی کی تحریکوں" کی جو مخالفت کر رہا تھا اس کو بھی انھوں نے اجاگر کیا۔ ۱۹۳۰ء میں اے۔ کاموف (A.KAMOV) نے اپنا ایک مقالہ" ہندوستان میں مسلمان" کے عنوان سے شائع کروایا جس میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستان میں قومی آزادی کی جو تحریک چل رہی ہے اس میں اسلام ایک حریف کا کردار ادا کر رہا ہے۔ سمرنوف نے اس مقالے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ خلافت ترکی کے مسئلہ پر ہندوستان میں جو لوگ برطانوی پالیسی کی مخالفت کر رہے تھے کاموف نے ان کی نشاندہی تو کردی ہے مگر وہ یہ بتانے میں ناکام رہے ہیں کہ ایسے مسلمانوں کے سلسلے میں برطانوی پالیسی کیا تھی؟ اسی سلسلے کا ایک اور مقالہ ۱۹۳۱ء میں ایل۔ کلیمووچ (L.KILIMOVICH) نے" مسلمانوں کو ایک خلیفہ مل گیا" کے عنوان سے لکھ کر شائع کروایا۔ اس مقالہ کو تحریر کرنے کا اصل محرک" پان اسلام کانگریس" کا وہ اجلاس تھا جو دسمبر ۱۹۳۱ء میں یروشلم میں منعقد ہوا تھا۔ کلیمووچ کا یہ مقالہ اُن شہنشاہی اثرات پر ایک تبصرہ ہے جو ان کے نزدیک اُس اجلاس کی ساری کارروائی پر غالب رہے

---

[1] سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے سمرنوف کے مآخذ پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے جس سے اندازہ ہوتا کہ کن کن مسلم روایتوں میں قرآن کو آنحضرتؐ کی تصنیف کہا گیا ہے۔ سمرنوف کا یہ جملہ ہمارے نزدیک مسلمانوں پر بہتان عظیم ہے اور روئے زمین کا کوئی بھی مسلمان اس عقیدہ کا حامل نہیں ہے کہ قرآن کسی انسان، خواہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نہ ہوں، کی تصنیف ہے۔ اسے وہ از اول تا آخر من جانب اللہ سمجھتا ہے۔ ک۔ ا۔ ح

اور اسی کے نتیجے میں مسلمانوں نے ایک "خلیفہ" منتخب کرنے کی بھی کوشش کی۔ انھوں نے اس مقالے میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہر وہ سلطنت جس کا اسلام سے تعلق تھا خواہ وہ منگولوں کی خان شاہیاں ہوں یا عثمانیوں کی بادشاہتیں، سب نے "خلافت" پر اپنا قبضہ جمانے کی کوششیں کیں۔ ان کے نزدیک ترکی کی خلافت کا خاتمہ تاریخی طور پر ناگزیر تھا لیکن خلافت کے خاتمے کے باوجود وہ ترکی کے طرز حکومت سے خوش نہ تھے ان کا خیال تھا کہ ترکی کی جدید حکومت نے مذہبی تنظیموں کو جس طرح باقی رکھا ہے اس کی وجہ سے اس جدید حکومت کا ڈھانچہ بھی بورژوازی ہو گیا ہے۔

۱۹۳۱ء ہی میں ایس۔ ترخانوف (S. TURKHANOV) کا مقالہ "عصر حاضر کے ترکی کی کلیسائی پالیسی" کے عنوان سے منظر عام پر آیا اس مقالہ کو تحریر کرنے کا اصل مقصد یہ دکھانا تھا کہ اُس زمانے کے ترکی کے بورژوا طبقے کو ایک طاقتور اور منزہ مذہب کی صرف اس لئے ضرورت ہے تاکہ اس کے ذریعہ پرولتاری طبقے کو دبا کر رکھا جا سکے۔

ترخانوف کے اس مقالے پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے سمرنوف نے اپنے قارئین کی توجہ اس بات کی طرف خاص طور سے مبذول کرائی ہے کہ (سقوط خلافت کے بعد) اسلام نے ترکی میں خاصا عمل دخل حاصل کر لیا ہے اور "پان اسلامیت" اور "پان ترکیت" کا تصور ترکی اور اس کے "آقائے نامدار" امریکہ کی خارجہ پالیسی کا ایک حصہ ہے۔

سمرنوف کی کتاب کا پانچواں باب ۱۹۳۵ء سے ۱۹۵۵ء تک کے ان تصنیفی کاموں کے جائزوں پر مشتمل ہے جن کا موضوع اسلام شناسی ہے۔ سمرنوف نے اس باب کو چند ذیلی عنوانات میں بھی تقسیم کیا ہے۔ ہم بھی اسی تقسیم کے مطابق ان کی پیش کردہ معلومات کا ماحصل بیان کرتے ہیں۔

سب سے پہلے انھوں نے ۱۹۳۵ء سے ۱۹۳۹ء تک کی کتابوں اور مقالوں کا جائزہ لیا ہے اور بتلایا ہے کہ اس عہد کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلام شناسی کے موضوع پر ایک کثیر تعداد میں ایسی کتابیں اور مقالے منظر عام پر آئے جن کا انداز نظر تو سائنسی تھا مگر اسلوب بیان ایسا اختیار کیا گیا تھا جو عوام کو متاثر کر سکے۔ اس سلسلے میں سمرنوف نے ان کتابوں اور کتابچوں کا خاص طور سے ذکر کیا ہے "زاری روس اسلام" (۱۹۳۶ء) "اسلام" (۱۹۳۷ء) "پردہ سے دور رہو" (۱۹۴۰ء) "اسلام کے روزے اور تہوار" (۱۹۴۱ء) زاری روس میں اسلام" ان چند مسلسل مقالات کا مجموعہ ہے جس میں مصنف نے یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ گیارہویں صدی سے لے کر جنگ عظیم اول تک اسلام نے کیا طبقاتی کردار انجام دیا۔ کتاب کے آخر میں کتابیات کی ایک

جامع فہرست بھی شامل کر دی گئی تاکہ جو لوگ اس موضوع پر مزید معلومات حاصل کرنا چاہیں اُن کتابوں کا مطالعہ کریں۔ سمرنوف نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے حدود نے مصنف کو اس بات سے باز رکھا ہے کہ وہ اس موضوع کے تمام پہلوؤں کا یکساں اور روشن و واضح تجزیہ کریں اگرچہ اس کے لیے وہ مصنف کو موردِ الزام قرار نہیں دیتے تاہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس کتاب میں وسط ایشیا اور وولگا کے تاتاریوں کے بارے میں جو مواد پیش کیا گیا ہے وہ اُس مواد سے کہیں بہتر ہے جو قفقاز کے بارے میں درج ہوا ہے علاوہ بریں ان کو اس بات کی بھی شکایت ہے کہ مصنف نے "پان اسلامیت" اور ترکی کی جاگیر داریت اور ملّا شاہی کے درمیان جو باہمی ربط ہے انھوں نے اس کو بخوبی بے نقاب نہیں کیا ہے۔ "مسلمانوں کے روزے اور تہوار" نامی کتاب اُس مواد پر مشتمل ہے جو پہلے شائع ہو چکا تھا مگر یہ کتاب مرتب کرتے وقت اس میں مزید مواد کا اضافہ کیا گیا ہے۔ بقیہ دونوں کتابیں، پمفلٹ ہیں جن کے بارے میں کوئی رائے نہیں دی گئی ہے۔

سنہ ۱۹۴۰ء ہی میں جی۔ اے۔ ابراہیموف (G.A. IBRAGIMOV) کا ایک پمفلٹ "اسلام، اس کا مبداء اور طبقاتی ماہیت" کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس پمفلٹ کے بارے میں صرف اتنی معلومات فراہم کی گئی ہیں کہ یہ ایک عام قاری کی رہنمائی و ہدایت کے لیے لکھا گیا ہے خود سمرنوف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ اس پمفلٹ کا مواد غیر مروج ہی نہیں بے دلیل بھی ہے۔ غالباً اسی وجہ سے اس پر کوئی تفصیلی نظر نہیں ڈالی گئی ہے صرف اس کا دو سطری تذکرہ کر دیا گیا ہے۔

ابھی تک جن کتابوں اور کتابچوں کا ذکر کیا گیا ہے سمرنوف کے نزدیک ان کا شمار وقیع علمی کاموں میں نہیں ہوتا ان کے نزدیک عہد زیر بحث کا سب سے زیادہ وقیع علمی کام وہ مقالہ ہے جو تین عالموں کی مشترکہ کاوشوں کا نتیجہ ہے جن کے نام ہیں ای۔ اے۔ بلیائیف (YE.A. BELYAY-EV) ایل۔ آئی۔ کلیمووچ (L.I. KILIMOVICH) اور این۔ اے۔ سمرنوف (N.A. SMIRNOV)۔ یہ مقالہ روسی انسائیکلو پیڈیا کی اشاعت اول میں "اسلام" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ سمرنوف کے خیال کے مطابق روسی عالموں کی یہ پہلی سنجیدہ اور وقیع کاوش ہے جس میں ظہور اسلام سے لے کر عصر حاضر تک کے اسلام کی مکمل اور بھرپور تاریخ مرتب کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک اس مقالے کی اہمیت اور معنویت آج بھی باقی ہے اور اس میں جو مواد جمع کیا گیا ہے وہ اپنی درستگی کی وجہ سے آج بھی قابل حوالہ ہے اس مقالہ میں اسلام کو اُس زمانہ کے عرب خلفاء کی "جاگیردارانہ تصور پرستی" قرار دیا گیا ہے جس زمانے میں وہ اپنی سلطنت کی قلم و وسیع کر رہے تھے۔

۱۹۲۸ء میں ریاستی "مذہب مخالف اشاعت گھر" نے ہنگری کے "بورژوا" مستشرق آئی گولڈزیر (I. GOLDIZHER) (م ۱۹۲۱ء) کے پانچ مقالات کا مجموعہ "اسلام میں ولیوں کا مسلک[1]" کے عنوان سے شائع کیا۔ ان میں سے کچھ مقالے اس سے پہلے اے۔ کرمسکی (A. KRYMSKII) کے توسط سے روسی زبان میں ترجمہ ہوکر شائع ہو چکے تھے۔ اس مجموعے میں گولڈزیر کے مقالوں کے علاوہ کراچکوکی کا بھی ایک مقالہ "اسلام میں ولیوں کا مسلک اور اس پر اگناٹی لیس[2] گولڈزیر کی تحقیق" کے عنوان سے شریک اشاعت تھا۔ گولڈزیر نے ان مقالوں میں جو مواد پیش کیا ہے اس کو سمرنوف نے قابل قدر تو قرار دیا ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ یہ گلہ بھی کیا ہے کہ گولڈزیر ایک عینیت پسند فلسفی ہونے کے باوجود "غیر مانوس" مواد استعمال کر گئے ہیں۔ کلیمووچ نے اپنے مقالے کی ابتدا اس بات کی نشاندہی سے کی ہے کہ ایک طرف تو اسلام ایک سخت موحدانہ مذہب ہے اور دوسری طرف اسلامی دینیات نے تضاد و بے اصولی برتتے ہوئے اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ "ولیوں کا مسلک" اس کے زیر سایہ پھلے پھولے۔ انھوں نے وی۔ آر۔ روزن (V.R. ROZÈN) کے اُس مقالے سے ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جس میں روزن نے گولڈزیر کے اُن کاموں کی تحسین و تعریف کی ہے جو ان کے قلم سے سنت محمدیؐ کے موضوع پر نکلے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کلیمووچ، گولڈزیر کو اس جرم کا مجرم بھی گردانتے ہیں کہ انھوں نے "دینیاتی اسلام" کو "عوام میں مروج مذہب اسلام" سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ کلیمووچ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اسلام میں "اولیا پرستی" کے جو عناصر ہیں وہ اس کے طبعی اور فطری تصورات ہیں نہ کہ خارجی۔ بعد ازاں انھوں نے ان عناصر کا سلسلہ اُن جاگیردارانہ طاقتوں سے ملایا ہے جو اپنے اثرات "نیم خدا" بن کر دائمی بنانا چاہتی تھیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے وسط ایشیائی ولیوں، حاجی احمد یسوی، حاجی احرار اور خواجہ بہاء الدین نقش بندی کے نام بھی ثبوت کے طور پر لیے ہیں۔ ختم کلام کے طور پر کلیمووچ نے گولڈزیر کی تحریر کو مفید تو قرار دیا ہے مگر شرط لگادی ہے کہ اس مواد کا استعمال جب تک انتہائی ناقدانہ نظر سے نہ کیا جائے گا مفید نہ ہوگا۔

۱۹۳۹ء میں ایم۔ ایس۔ ایوانوف (M.S. IVANOV) کی کتاب "ایران میں بابی بغاوتیں" (۱۸۴۸-۱۸۵۲ء) سائنسوں کی اکیڈمی سے شائع ہوئی اس کتاب میں تین ضمیمے بھی شامل ہیں جن میں اہم ترین ضمیمہ مرزا جانی کی ایک فارسی کتاب کا روسی ترجمہ ہے اس ترجمے سے خاص طور سے بابیوں کے اُن

---

[1] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گولڈزیر نے مسلک کا لفظ "فرقہ" کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ک۔ ا۔ ح

[2] اگناٹی لیس (IGNATIUS) ایک مسیحی پادری جس کو مار ڈالا گیا تھا۔ گولڈزیر اسی کا پیرو رہا ہوگا اسی لیے اس کو اگناٹی لیس گولڈزیر کہا گیا ہے۔

فیصلوں کا علم ہوتا ہے جو انھوں نے بدشت کے مقام پر کئے تھے۔ ایوانوف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انیسویں صدی کے دبے دبائے ایرانی عوام کی کچلی کچلائی خواہشوں اور تمناؤں کے لیے بابیت امید کی ایک کرن بن کر جلوہ گر ہوئی اسی وجہ سے عوام کی ایک بڑی تعداد سید علی محمد الملقب بہ 'باب' کے گرد جمع ہوگئی۔ انھوں نے بابیوں کے عقائد و نظریات پر اجمال سے نظر ڈالتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بابیوں کے بہت سے عقاید و نظریات اگرچہ فرقۂ شیخیہ[1] کی تعلیمات و عقاید کی صدائے بازگشت ہیں لیکن بطور مجموعی یہ تعلیمات زراعت پیشہ لوگوں اور ادنیٰ بورژوازیوں کی خواہشات کے خوابوں کو حقیقت کے روپ میں منعکس کرتی ہیں۔ انھوں نے مثالیں دیتے ہوئے بتلایا ہے کہ "قرآن و سنت کی تنسیخ، بابیوں کی ایک مقدس ریاست کا قیام، بیرونی لوگوں کے اخراج، بیرونی لوگوں اور ظالم و جابر ستمگروں (مراد حکمرانوں سے ہے) کی جائدادوں کی ضبطی اور پھر اس کے عوام میں تقسیم ہونے کا اعلان کر کے باب نے زراعت پیشہ لوگوں کے اُس خواب کو حقیقت میں منعکس کر دیا جہاں وہ ایک ایسی دنیا میں ہوں گے جس میں ہر شخص برابر ہو گا اور غیر ملکی سرمایہ ان کی دستکاریوں اور گھریلو صنعتوں کو تباہ و برباد نہ کر سکے گا"

ان تمام باتوں کے باوجود ایوانوف اس بات کی بھی نشاندہی کرتے ہیں کہ باب کے پروگرام میں زراعت پیشہ لوگوں کے مقابلے میں تجارت پیشہ طبقے کے مفادات کا زیادہ خیال رکھا گیا تھا۔ ضبط شدہ جائدادیں سب لوگوں میں برابر برابر تقسیم نہیں کی جانے والی تھیں بلکہ ان کی تقسیم میں لیاقت و اہلیت کو مدنظر رکھا گیا تھا۔ اسی سلسلۂ سخن میں ایوانوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ اس طرح کی نابرابری یا تفریق کا تصور بابیوں کی مقدس کتاب "بیان" کے کئی ابواب میں جگہ جگہ ملتا ہے۔ سمرنوف نے ایوانوف پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ نابرابری کے موضوع سے بخوبی عہدہ برآ نہیں ہو سکے ہیں کیونکہ اگر باب کے یہاں نابرابری کا ایسا ہی تصور ہوتا تو عوام کبھی بھی اتنی بڑی تعداد میں اس کے گرد نہ جمع ہوتے سمرنوف نے ایوانوف کے اس خیال سے تو اتفاق کیا ہے کہ "بدشت" میں جو پروگرام طے کیا گیا تھا اس کے کئی حصوں مثلاً برابری کا تصور، ٹیکسوں اور نذرانوں کا خاتمہ اور جائدادوں کی ضبطی سے بہت سے اُن بابیوں نے جو وہاں موجود تھے، اختلاف کیا تھا اور وہ ان باتوں کے لیے آمادہ نہ تھے لیکن ایوانوف کے نتیجہ کے برعکس ہے۔ سمرنوف کا خیال ہے کہ اس نتیجہ سے یہ بات بالکل واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ ابتدائی طور پر بابیت قصباتی باشندوں کی ایک تحریک تھی، اس بغاوت میں زراعت پیشہ

---

[1] اس فرقہ کے بانی کا نام شیخ احمد احسائی ہے۔

لوگوں نے صرف نیریز میں حصہ لیا تھا یہ صرف زراعت پیشہ لوگوں کی تحریک اور بغاوت نہ تھی۔ سمرنوف کے نزدیک ایوانوف اس زندہ حقیقت کو اجاگر کرنے میں ناکام رہے ہیں پھر بھی وہ اس کتاب کی اس اہمیت کے قائل ہیں کہ اس میں شیعیت اور بابیت و شیعیت کے اختلاف کے بارے میں قابل قدر اور مفید مواد ملتا ہے۔

۱۹۳۹ء ہی میں بارتھولڈ کے دو مقالے "قرن اولیٰ کے اسلام پر بارتھولڈ کے دو غیر مطبوعہ مقالے" کے عنوان سے منظر عام پر آئے ان مقالوں میں بارتھولڈ نے یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح بہ تدریج اسلام نے خواتین کے حقوق پر بندشیں عائد کیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ میں ان مقالوں کا دو سطری ذکر ہے جس سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ بارتھولڈ نے اپنا مذکورہ خیال کس طرح اور کن مآخذ کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

کمیونسٹ پارٹی کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۶ کی کئی قرار دادوں نے اُن "مضر" رجحانات کو بے نقاب کر کے رکھ دیا جو قومی تحریکات بالخصوص شامل اور کینیسری قاسموف (KENESARY KASIMOV) کی تحریکات کی توجیہ و تشریح کرتے وقت ابھر کر سامنے آ رہے تھے، ۱۹۳۶ء سے قبل مذکورہ دونوں افراد کی فوجی نقل و حرکت کو ترقی پسندانہ اور عوامی سمجھا جاتا تھا۔ سمرنوف کے نزدیک یہ نقطۂ نظر (دونوں تحریکوں کو ترقی پسندانہ اور عوامی سمجھنا) ایم۔این۔پوکروسکی (M.N. POKROVSKII) کے غیر مارکسی دبستانِ فکر کی تعلیم و اصول کا نتیجہ تھا۔ جو کتابیں پوکروسکی کے نقطۂ نظر کی تائید و تصدیق کرتی ہیں ان میں سمرنوف کے نزدیک ایس۔کے۔بشوئیف (S.K. BUSHUYEV) کی کتاب "شامل کی رہنمائی میں اس کاتستانیوں کی جدوجہد آزادی" (۱۹۳۹ء)، آر۔ایم۔محمدوف (R.M. MAGOMEDOV) کی کتاب جس کا عنوان بھی یہی ہے۔ (۱۹۳۹ء)، جی گیوسی نوف (G. GUSEINUV) کی کتاب "انیسویں صدی کے آذربائیجان کی سماجی اور فلسفیانہ فکر کی تاریخ" خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اسی سلسلۂ سخن میں ان کتابوں کے علاوہ سمرنوف نے این۔آئی۔پوکروسکی (N.I. POKROSKII) کے ایک مقالے "مریدیت" (۱۹۴۱) کا بھی ذکر کیا ہے۔ این آئی۔پوکروسکی کا یہ مقالہ دراصل ان کی ڈاکٹرل تھیسس کا ایک باب ہے جو "شمالی۔مشرقی قفقاز کی فتح اور اس کاتستانیوں کی جدوجہد آزادی" کے عنوان سے لکھا گیا تھا۔ وہ اپنے انہی افکار کو سات سال قبل ۱۹۳۲ء میں بھی اپنے ایک مقالے میں پیش کر چکے تھے جس کا عنوان "مریدیت اقتدار کی طرف" تھا مگر اس مقالے میں انہوں نے "مریدیت" کی فوجی نقل و حرکت پر کم اور سیاسی اہمیت پر اپنی ساری توجہ مرکوز رکھی تھی۔ جہاں تک ان کے تحقیق

مقالے کا سوال ہے اُس میں انھوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس فوجی نقل وحرکت کا آغاز "ملّا" نہیں کرسکتے تھے "ملاؤں" کو اس فوجی نقل وحرکت کا ذمہ دار صرف اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ یہ نقل وحرکت مذہب سے ہم آہنگ ہوگئی تھی لیکن این۔ آئی۔ پوکروسکی مذہب سے اس ہم آہنگی کو ہر اُس فوجی نقل وحرکت کا ناگزیر لاحقہ یا ضمیمہ سمجھتے ہیں جو "مسلم قفقاز" میں جنم لیتی۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے قفقاز میں اسلام اپنے قدم نہیں جما سکا تھا کیونکہ "عادت" (مروج قوانین) شریعت کے مقابلے میں وہاں کے جاگیرداروں کے طبقے کے لیے زیادہ مفید تھی۔ اس طرح قفقاز میں اسلام کی اشاعت کو ایک "طبقاتی تحریک" سمجھنا چاہیے۔

سمرنوف نے این۔ آئی۔ پوکروسکی کی زیر بحث کتاب پر چند در چند اعتراضات کئے ہیں سب سے پہلا اعتراض انھوں نے یہ کیا ہے کہ مصنف نے اس بات کو واضح طور سے ثابت نہیں کیا ہے کہ واقعی عوام کے لئے "عادت" کے مقابلے میں شریعت زیادہ قابل قبول تھی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف گو خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ روس کے خلاف جو بغاوتیں ہوئیں وہ عوامی نہیں بلکہ "مریدوں" کے رہنماؤں کی خواہشوں کا نتیجہ تھیں۔ اس لیے سمرنوف کے نزدیک یہ کہنا غلط ہوگا کہ "مریدوں" کی فوجی نقل وحرکت اور روسیوں سے ان کی جھڑپیں عوام کی خواہشوں اور تمناؤں کا اظہار کرتی ہیں۔ مزید برآں ایک طرف تو این۔ آئی۔ پوکروسکی یہ کہتے ہیں کہ ان بغاوتوں کے سلسلے میں ایران سے جو اتحاد تھا وہ حکمراں طبقہ کی کاوشوں کا نتیجہ تھا اور کوئی ایسا مواد ان کی دسترس میں نہیں ہے جس کی بنا پر واضح طور سے یہ کہا جاسکے کہ "مریدوں" نے اس اتحاد کی کیسی اور کس طرح کی مخالفت کی تھی حالانکہ ایران کے لوگ شیعہ تھے اور "مرید" غیر شیعہ۔ دوسری طرف جب وہ ۱۸۲۶ء کی زاور[1] کی بغاوت کا ذکر کرتے ہیں تو اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ "بیکوں" کا فوجی صدر کیمپ ایران میں تھا، لیکن اس کے باوجود وہ اس بات کو درست نہیں سمجھتے کہ "مریدوں" کی بغاوتوں کو بطور مجموعی ایرانی شورش کے نام سے منسوب کیا جائے۔ اس کتاب پر سمرنوف کا آخری اعتراض یہ ہے کہ این۔ آئی۔ پوکروسکی نے اُس تعلق اور بندھن پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے جو ترکی اور "مریدوں" کے درمیان تھا۔ سمرنوف کے نزدیک ترکی اور "مریدوں" کا یہ تعلق اور اتحاد صرف روس ہی کے لیے نہیں بلکہ کوہستانی عوام کے لیے بھی ایک مستقل خطرہ بنا ہوا تھا۔ اسٹالن پرائز کمیٹی نے جی۔ گیوسی نوف کی مذکورہ بالا کتاب پر اپنا فیصلہ دیتے ہوئے شامل اور

---

[1] سنٹرل ایشین ریویو میں اس نام کی ہجے DZHAR درج ہے R غالباً طباعت کی غلطی ہے اس کی جگہ پر V ہونا چاہیے (ک۔ ا۔ ن ج)

"مریدیت" کی تحریک کو ایک ایسی رجعت پسند قومی تحریک قرار دیا ہے جو برطانوی سرمایہ داروں اور ترکی کے بادشاہ کے زیر سایہ پروان چڑھی۔ اس نقطۂ نظر کی تائید و توثیق ان دوسری کتابوں سے بھی ہوتی ہے جو "مریدیت" پر لکھی گئی ہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قفقاز کے بیشتر "ترقی پسند" قومی لیڈر زاری روس کی نوآبادیاتی پالیسیوں کے مقہور ہونے کے باوجود ہمیشہ روس ہی سے مدد کے خواہاں رہتے۔ شامل کے بہت سے معاصرین، جن میں سمرنوف نے آرمینیہ کے ایم۔ نلبندیان (M. NALBANDYAN) اور آذربائیجان کے مرزا فتالی آخوندوف (غالباً فتح علی آخوندوف) اسلام، شامل اور "مریدیت اور شامل کی بغاوت کی ترجمانی میں نقص" (۱۹۵۰ء) کا بھی ذکر کیا ہے جس میں یہ دکھلایا گیا ہے کہ داغستان کے لوگ کیوں ہمیشہ روس کی طرف داری کرتے تھے جس کی وجہ سے وہ مشرق کے عصمت دَروں (انگلینڈ اور ترکی) سے بچے رہے۔ بہر حال مصنف کی نظر میں شامل کا ربط ضبط ترکی سے تھا، اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ روس کے محافظ خانہ میں ایسی دستاویزیں محفوظ ہیں جو اس بات کا ثبوت بہم پہونچاتی ہیں کہ داغستان میں "مریدیت" کا بیج بونے والے شیخ خالد اور حاجی اسماعیل، ترکی کے ایجنٹ تھے۔ اگر کچھ علما حکمراں طبقہ کی مخالفت کر بھی رہے تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے طبقہ میں بھی روس کے مویدین موجود تھے۔ دانیالوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب شامل نے داغستان میں شریعت کا نفاذ کیا تو وہ وہاں کے لوگوں کے لیے ایک ناقابل برداشت بوجھ بن گئی اور اس نے وہاں کی ترقی کی رفتار کو روک کر رکھ دیا۔ اپنے مقالے کے آخر میں دانیالوف نے محمدوف کی مذکورہ بالا کتاب پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ محمدوف نے شامل اور ان کی تحریک کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا مواد انھوں نے مقامی روایتوں اور کتابوں سے لیا ہے غالباً اسی لیے دانیالوف نے محمدوف کو "قومی تعصب" کا شکار قرار دیا ہے۔

شامل اور ان کی تحریک کے بارے میں ایک ایسی تحریری معاصر شہادت موجود ہے جس کے مطالعے سے اس تحریک کا اصل بنیادی مقصد اور اس کا انداز کار بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ شامل (م ۱۸۷۱ء) کے سکریٹری طاہر (م ۱۸۸۲ء) نے اپنے وقائع میں اس تحریک کے بارے میں بہت سے حقائق کو بے نقاب کیا ہے۔ اس مخطوطہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں طاہر نے شامل کے بارے میں جو اطلاعات فراہم کی ہیں ان کو انھوں نے خود شامل کی زبان سے سننے کے بعد حرف بہ حرف اپنے وقائع میں درج کیا ہے۔ طاہر کے وقائع کا یہ مخطوطہ ان کے خاندان میں محفوظ رہا اور ان کے صاحبزادے حبیب اللہ نے بھی اس میں بعض واقعات کا اضافہ کیا۔ طاہر کی یہ تحریر

عربی زبان میں تھی۔ اس کا پہلا روسی ترجمہ سنہ ۱۹۲۶ء میں "تین امام" کے نام سے شائع ہوا۔ ایم۔ اے باربانوف (M.A.BARABANOV) نے سنہ ۱۹۴۱ء میں اس کا دوسرا ترجمہ کیا اور اپنے ایک طویل مقدمہ کے ساتھ شائع کیا۔ سمرنوف کے نزدیک اِس دوسرے ترجمہ کی اشاعت سے "مریدیت" کے موضوع پر کام کرنے والوں کو ایک نیا اندازِ نظر ملا۔ باربانوف نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ پہلے ترجمے کی روشنی میں شامل کی جو تصویر کشی کی گئی ہے اس میں وہ اپنی اصل شخصیت کے برعکس ایک متشدد قاتل نظر آتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر نے دوسری اُن کتابوں میں اپنا عمل دخل دکھلایا جو "مریدیت" پر لکھی گئی ہیں اس سلسلے میں باربانوف نے بوشیوف کی کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جو درج بالا نقطۂ نظر سے شدید طور سے متاثر ہوئی ہے۔ طاہر نے اپنے وقائع میں اُن جنگوں کا بھی خاص طور سے ذکر کیا ہے جو ۱۸۵۱ء سے ۱۸۵۶ء تک کے درمیان داغستان میں شامل کی رہنمائی میں لڑی گئی تھیں۔ طاہر کی تحریروں کی روشنی میں ان جنگوں پر مزید کام کرنے کی گنجائش ابھی باقی ہے۔ سنٹرل ایشین ریویو کے اس تبصرے سے اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ باربانوف نے شامل کے بارے میں کیا کیا لکھا ہے اور ان کی تحریک کو کس نظر سے دیکھا ہے لیکن چونکہ انھوں نے پہلے ترجمہ کو حقیقت کی صحیح تصویر کشی نہ کرنے والا قرار دیا ہے اس لیے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ باربانوف نے شامل کو متشدد قاتل کی شکل میں نہ دیکھا ہوگا بلکہ ان کی قومی خدمات کو ابھارا ہوگا۔

سنہ ۱۹۵۰ء میں این۔ سمرنوف کی کتاب "شیخ منصور اور ان کے ترکی کے معاونین" "حرم" شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی۔ این۔ سمرنوف ان روسی مصنفین میں ہیں جنھوں نے اس موضوع پر خاصا کام کیا ہے کہ ترکی نے اپنے مقاد کے لیے اسلام کو کس کس طرح استعمال کیا۔ شیخ منصور پر انھوں نے جو کتاب لکھی ہے وہ بھی اسی موضوع کا احاطہ کرتی ہے جس میں انھوں نے تفصیل کے ساتھ یہ دکھلایا ہے کہ شیخ منصور نے کس طرح شمالی قفقاز کے عوام کے دلوں کو جیتنے اور ترکی سے مدد حاصل کرنے کی کوششیں کیں۔ شیخ منصور کے سلسلے میں اس کتاب سے کہیں زیادہ مواد این۔ سمرنوف اپنی ایک دوسری کتاب "اسلام کے جھنڈے تلے ترکی کے جاسوس" میں فراہم کر چکے ہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب بھی سنہ ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سمرنوف نے اپنے مطالعے کے دوران جو مواد جمع کیا تھا اس کو دو حصوں میں تقسیم کر کے دو کتابوں میں شائع کر دیا ہے۔ شیخ منصور کے سلسلے میں کوئی تفصیل ہماری دسترس میں نہیں ہے اس لیے یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ این۔ سمرنوف نے کس حد تک اپنے موضوع اور شیخ منصور کے ساتھ انصاف کیا ہے؟

اس کے بعد مصنف نے کچھ ایسی کتابوں کا ذکر کیا ہے جن کا موضوع "وسط ایشیائی مطالعاتِ علوم اسلامی" ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے نگمت سابی ٹوف (NIGMET SABITOV) کی کتاب "قازقوں کے مدرسے اور مکتب" کا ذکر کیا ہے جو ۱۹۵۰ء میں قازق سائنسوں کی اکیڈمی کی طرف سے شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں وولگا کے تاتاریوں اور وسط ایشیا کی دوسری اقوام کے نظام تعلیم کا بھرپور ناقدانہ جائزہ لیتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ اس نظام تعلیم سے جو طلبہ اور اساتذہ منسلک تھے وہ دنیا کے بقیہ حصے سے یکسر ناواقف ولاتعلق ہونے کے باوجود نہ صرف "پان اسلامیت" کے تصور میں جکڑے ہوئے تھے بلکہ امریکی اور برطانوی سامراجیوں کے بھی مفید مطلب تھے۔ سابی ٹوف اس سے قبل اپنے ۱۹۴۹ء کے ایک مقالہ "پان اسلامیت اور پان ترکیت کے رجعت پسندانہ تصور کے مقابل میں" میں اس بات کی واضح طور سے نشاندہی کر چکے ہیں کہ "اب لاینحل طور سے پان اسلامیت نے پان ترکیت پان عربیت اور پان ایرانیت سے رشتۂ ازدواج ہموار کر لیا ہے"۔ سمرنوف کے نزدیک "قازقوں کے مکتب اور مدرسے" میں سابی ٹوف نے اس مسئلہ پر کوئی خاص نظر نہیں ڈالی ہے اور اس کو ناصاف اور گنجلک چھوڑ دیا ہے۔ انھوں نے بہ اصرار یہ بات کہی ہے کہ ان مدرسوں میں جو تعلیم دی جاتی وہ قطعی غیر مفید ہوتی علاوہ بریں ان مدرسوں اور مکتبوں کے دروازے غریب ترین طبقے کے لوگوں کے بچوں پر بند رہتے۔ ان مکتبوں اور مدرسوں میں عربی، تاتاری اور فارسی زبانوں میں تعلیم دی جاتی مگر مقامی بولیوں کی تعلیم کا کوئی انتظام ہی نہ ہوتا۔ "جدیدیوں" کے زیر اثر چند موضوعات درس کا ضرور اضافہ ہوا مگر وہ سب کے سب وہی درس تھے جن کی بنیادیں بڑے مستحکم انداز سے پان ترکیت پر استوار کی گئی تھیں۔ قازقوں کو اصل اور حقیقی تعلیم ان معدودے چند روسی مکتبوں اور مدرسوں میں مل پاتی جو ان کے علاقوں میں قائم تھے۔

اسی سال ازبک سائنسوں کی اکیڈمی نے ایک کتاب "ازبکستان کے اثریات (ARCHAE-OLOGY) اور علم الاقوام پر مواد" کے نام سے شائع کی جس میں بقول سمرنوف، او۔ اے۔ سوخاریفا (O. A. SUKHA-REVA) کا ایک بہت دلچسپ مقالہ "وسط ایشیا میں مسلمان ولیوں کے مسلک کا مسئلہ" کے عنوان سے شریک اشاعت ہے۔ ایس۔ پی۔ ٹالسٹوف نے اسلام کی ابتدا کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا تھا مذکورہ مقالہ ان ہی خطوط پر لکھا گیا ہے اپنے مقالہ میں مصنفہ نے یہ دکھلایا ہے کہ "اتحاد مذاہب" وسط ایشیا کے اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ازبکستان کے عوام بہت سے اخلاقی قوانین بالخصوص شادی کے مسئلہ کے سلسلے میں مروجہ اسلام کی غیر استدلالی سختی کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتے تھے۔ سمرنوف نے سوخاریفا کی اس کتاب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنفہ نے اسلام

طبقاتی ڈھانچے سے کم ہی اعتنا کیا ہے جس کی وجہ سے اوزبکستان کے عوام میں یہ تصورات ابھرے۔ ان کو یہ بھی شکایت ہے کہ مصنف نے اس بات کو بھی بخوبی واضح نہیں کیا ہے کہ اوزبکستان میں اسلام کبھی بھی عوام کا مذہب نہ بن سکا۔ سمرنوف نے اس کتاب کی خامیوں کو تو نمایاں کر دیا ہے مگر یہ نہیں بتلایا کہ ان کے نزدیک اس کتاب میں کوئی خوبی بھی ہے یا نہیں؟

سنہ ۱۹۵۰ء ہی میں ایس۔ آر۔ سمرنوف کی ایک کتاب "سوڈان میں مہدی کی بغاوت" کے نام سے روس کی سائنسوں کی اکیڈمی نے شائع کی۔ اس کتاب کو این۔ اے۔ سمرنوف نے مہدی کی بغاوت کے بارے میں پہلا مارکسی روسی تجزیہ قرار دے کر اس کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے۔ ایس۔ آر۔ سمرنوف نے اپنی کتاب میں اس تضاد کو نمایاں کیا ہے کہ ایک طرف تو مہدی کی تحریک قومی خصوصیات کی حامل تھی اور دوسری طرف مہدی رجعت پسندانہ مذہبی نصب العین رکھتے تھے۔

اس کے بعد این۔ اے۔ سمرنوف نے آئی۔ وائی۔ کراچکوسکی کی ایک کتاب "عربی کی روسی فضیلت علمی کی تاریخ کا خاکہ" مطبوعہ ۱۹۵۰ء کا مختصر سا ذکر کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ انھوں نے زیرِ بحث اپنی کتاب کو مرتب کرنے کے لیے کراچکوسکی کی کتاب سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ غالباً این سمرنوف نے ۱۹۵۱ء کی کسی کتاب یا مقالہ پر بھرپور اظہار رائے نہیں کیا ہے اس لیے سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ایک مقالہ اور ایک کتاب کا صرف نام لکھ کر ان کا سن اشاعت درج کر دیا ہے اس لیے ہم ان کتابوں کے بارے میں قارئین کو کچھ اطلاعات فراہم کرنے سے قاصر ہیں۔

درج بالا تمام علمی اور تحقیقی کاموں کا اپنے نقطۂ نظر سے جائزہ لینے کے بعد سمرنوف نے اختتامیہ کے طور پر جو کچھ لکھا ہے اس کے چند پیراگرافوں کا سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ ہم بھی اُسی ترجمے کا اردو ترجمہ قارئین کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے اپنی بات کو پایۂ اختتام تک پہونچاتے ہیں۔

"جے۔ وی۔ اسٹالن کی آخری کتاب" سوویت سوشلسٹ روس میں سوشلزم کے معاشی مسائل" نے سماجی مورخین کے ہاتھوں میں ایک نیا اسلحہ دے دیا۔

"کمیونسٹ پارٹی کی انیسویں کانگریس کے فیصلوں نے سوویتی تاریخی سائنسوں کو نظریات کے نئے اصولوں سے مسلح کیا اور ان کے سامنے ترقی کے لیے امکانات منکشف کیے۔

"انھوں نے (پارٹی کانگریس کے فیصلوں نے) تاریخی تلاش و تحقیق کے لیے موجود

حقیقی مسایل، تمام نظریاتی گمراہی و ضلالت، قبول عام حاصل کرنے کے لیے جزئی تاریخی واقعات کی غلط ترجمانی، بورژ وازی قوم پرستی اور دیگر بورژ وازی نظریات کی بقا کے خلاف مورخین کو متحرک کیا۔

"سوویتی سماج کی تاریخ اور کمیونسٹ پارٹی کی رہنمائی میں سوویتی عوام کی سوشلزم کی بنیاد رکھنے اور بہ تدریج کمیونزم کو اختیار کرنے کی جد وجہد کی تاریخ کے سلسلے میں حقیقی مارکسی تحقیقات کے آغاز کا کام اس وقت سوویتی مورخین کے سامنے ہے، ان کو اس طرح کی تحقیقات مشرق کے ان دور دراز علاقوں کے سلسلے میں بھی کرنی چاہیے جہاں مذہبی نظریے اور ادارے وہاں کے بالائی ڈھانچے میں ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔" سوویتی محققین اسلام کے سامنے جو کام ہے (وہ یہ ہے کہ) اسلام کی ابتدا اور اس کی اولین ہیئت کے بارے میں ایسے کام کریں جو سائنسی اندازِ تحقیق کے لحاظ سے بودے نہ ہوں اور ایسا لٹریچر مہیا کرنے پر زیادہ توجہ دیں جو سائنسی مقتضیات کا جواب دے سکے اور لگے ہاتھوں اس بات کو ٹھوس مثالوں کے ذریعے واضح کر سکے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اسلام کا سماجی کردار کیا رہا ہے۔ خاص طور سے اسلام کے عصر حاضر کے اس پہلو کو بے نقاب کرنے پر مزید توجہ دینی چاہیے کہ وہ استحصالی طبقوں اور نو آبادیاتی نظام کے لیے ایک سہارا ہے (علاوہ بریں) پان اسلامیت اور پان ترکیت کے بطن میں پلنے والے ان رجعت پسندانہ اور ناپسندانہ نظریات کو واضح کرنا چاہیئے جن کو اول اول امریکی سامراجیوں نے مشرق کو اپنا غلام بنانے کے لیے استعمال کیا ہے۔

"آخر الامر، اسلامی مسایل پر ہمارا لٹریچر سوویتی عوام بالخصوص ان عوام کی رہنمائی کرنے والا ہونا چاہیئے جو ان جمہوریتوں میں رہتے ہیں جہاں اب بھی مذہب موجود ہے۔ اس لٹریچر کو ہمارے پروپگنڈا کرنے والوں کو معلومات سے مسلح کرنا چاہیئے تاکہ وہ لوگ مذہبی باقیات رسوم اور تصورات کے خلاف اپنی جدوجہد میں ان کے ذریعے عوام کے شعور کو بیدار کر سکیں (اسی کے ساتھ ساتھ) اس لٹریچر کو مزدوروں کو سوویتی حب الوطنی اور اقوام عالم سے درس دینے والا بھی ہونا چاہیئے۔ (ختم شد)

تعارف وتبصرہ

علامہ سید سلیمان ندوی: شخصیت اور ادبی خدمات از ڈاکٹر محمد نعیم ندوی

مکتبہ فردوس، مکارم نگر، لکھنؤ - ۱۴۰۵ھ، ۱۹۸۵ء، صفحات ۴۴۸، قیمت: چالیس روپئے

علامہ سید سلیمان ندویؒ کی جامع علوم وفنون شخصیت بے نظیر ہی نہیں بلکہ نادرۂ روزگار تھی، دین وسیاست، علم وفن، تہذیب وتاریخ، تحقیق وتنقید، زبان وادب کون سی محفل تھی جو ان کی رحلت (۲۲ر نومبر ۱۹۵۳ء) سے سوگوار نہ ہوئی ہو، اور آج ان کی وفات پر تینتیس سال گزرنے کے بعد بھی ان وادیوں کے سیاحوں کو ان کی یاد نہ تڑپاتی ہو۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا سانحہ ہے کہ ان کے کمالات کو یکجا اجاگر کرنے اور ان کا تحقیقی جائزہ لینے کی ابھی تک سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی، نظر اپنی اپنی، پسند اپنی اپنی کے مصداق کسی نے اپنی ذاتی دلچسپی کے مطابق ان کے ایک پہلو کو نمایاں کیا، تو کسی نے دوسرے کو لیکن ابھی ان پر کام ہی کیا ہوا ہے؟ اور جو کچھ ہوا ہے اس سے ان کا کتنا حق ادا ہوا ہے؟ یہ خود ایک سوال ہے؟

زیرِ تبصرہ کتاب بھی ان کی صرف اردو زبان میں "ادبی خدمات" کے لیے وقف ہے، جو آٹھ ابواب میں تقسیم ہوئی ہے: باب اول میں ان کے زمانہ کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی عناصر زیرِ بحث آئے ہیں، باب دوم اختصار کے ساتھ ان کی سوانح حیات اور شخصیت وکردار کو پیش کرتا ہے، باب سوم میں ان کی ادبی تصنیفات: نقوشِ سلیمانی، خیام، حیاتِ شبلی اور یادِ رفتگاں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے، باب چہارم فن مکتوب نگاری میں ان کے مقام ومرتبہ کو متعین کرتا ہے، باب پنجم ان کی شاعری کے تنقیدی جائزہ کے لیے وقف ہے، باب ششم ان کی تنقیدی بصیرت کو نمایاں کرتا ہے، باب ہفتم میں ان کی صحافتی خدمات کا تذکرہ ہے۔ باب ہشتم ان کے اسلوب کے مخصوص رنگ وآہنگ کو مؤثر انداز میں نمایاں کرتا ہے اور صرف آخر میں خلاصۂ بحث پیش کرتے ہوئے کتابیات پر یہ کتاب بحسن وخوبی تمام ہوئی ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب اس اعتبار سے "سلیمانیات" کے باب میں ایک بیش بہا اضافہ ہے کہ سید صاحبؒ کی عالمانہ فاضلانہ محققانہ شخصیت کے جاہ وجلال کے سامنے گویا ان کے ادیبانہ امتیاز پر جو ایک پردہ سا پڑ گیا تھا۔ وہ فاضل مؤلف کی سعی مشکور سے ہٹ گیا، اور وہ اس ادبی مطالعہ کے

ذریعہ اپنی پسندیدہ شخصیت کو وقت کے بلند پایہ ادیب، صاحبِ طرز انشا پرداز، معیاری تنقید نگار اور رہنما صحافی کی حیثیت سے پیش کرنے میں مکمل طور پر کامیاب رہے، یہ کتاب درحقیقت ان کے پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے جس پر مصنف کو گورکھپور یونیورسٹی کے شعبۂ اردو سے ۱۹۷۹ء میں ڈاکٹریٹ کی سند ملی، اور اس طرح نہ صرف انھوں نے اپنا بلکہ اپنی یونیورسٹی کا نام بھی روشن کیا۔

کتاب باطنی خوبیوں کے ساتھ ظاہری زیب و زینت سے بھی آراستہ ہے، معیاری کتابت و طباعت اور دیدہ زیب سر ورق کا شایانِ شان اہتمام کیا گیا ہے، تصحیح پروف کی طرف بھی پوری توجہ ہوتی تو کتاب کی خوبی میں اور اضافہ ہوتا۔ مؤلف و ناشر کی سیر چشمی بھی قابلِ صد تحسین ہے کہ انھوں نے ناچیز تبصرہ نگار کی درخواست پر تمام مندوبینِ "بزم سلیمان" منعقدہ دارالعلوم تاج المساجد بھوپال (۴ تا ۶ ستمبر ۱۹۸۵ء) کو فراخ دلی کے ساتھ ہدیہ کے طور پر پیش کر کے سید صاحبؒ سے والہانہ عقیدت و محبت کا جیتا جاگتا عملی ثبوت دیا۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی)

عربی نگارشاتِ عالیہ: انتخاب و ترجمہ: شیخ نذیر حسین (مدیر اردو دائرۃ المعارف اسلامیہ / انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، پنجاب یونیورسٹی لاہور)
ناشر: مرکز معارفِ اسلامی، لاہور ۱۸، پاکستان۔ سن طباعت: فروری ۱۹۸۵ء، صفحات ۲۴۴

شیخ نذیر حسین صاحب عربی زبان و ادب کے بزرگ عالم، اردو کے معروف ادیب و انشا پرداز ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مستند مترجم بھی ہیں، زیر تبصرہ کتاب ان کے سابق ترجموں کی طرح کسی ایک کتاب کا اردو ترجمہ نہیں، بلکہ قدیم و جدید عربی ادب کے نمائندہ منتخب متنوع شہ پاروں کا حسین گلدستہ ہے جو اردو زبان کے گلدان میں ذوق و سلیقہ سے سجایا گیا ہے۔

قرآنی آیات، احادیث نبویؐ اور رسول اکرمؐ، خلفائے راشدین اور حکام اسلام کے معروف خطبات، وصایا و احکام اور عبرت آموز واقعات کے علاوہ ملی روایات، اسلامی تہذیبی اقدار اور عوامی زندگی کے ترجمان دینی، علمی، فکری، ادبی، تاریخی، اخلاقی اور اصلاحی اہمیت کے حامل سو سے زیادہ جواہر پاروں کو اردو زبان کے جامہ میں پیش کرنے کا مقصد مترجم کے الفاظ میں اردو دانوں کے دلوں میں "عربی زبان کی تحصیل کا شوق" پیدا کرنا ہے جو ان کے دینِ متین کی ترجمان ہے۔

گزشتہ چودہ صدیوں پر محیط علمی، ادبی، اسلامی تاریخ کے مشہور اہلِ قلم مؤلفین میں قدیم محدثین و مورخین، علماء و فقہاء، مشائخ و صوفیا، ادبا، و سیاحوں کے پہلو بہ پہلو عصر حاضر کے ممتاز مصلح و مفکر، عالم و ادیب مصنفین کی نگارشات کی بھرپور نمائندگی کے ساتھ ساتھ ان نثر نگاروں کے مختصر تعارف سے اس کتاب

کی قیمت بڑھی ہے جس میں ان کے علمی ادبی مرتبہ کے تعین کی بھی کوشش کی گئی ہے، ترجمہ کی زبان شستہ وسلیس اور شگفتہ ودلآویز ہے۔ اور یہ کتاب ستھرا ادبی ذوق رکھنے والے اردوداں طبقہ کی قدردانی کی مستحق ہے۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی)

نذرانہ عقیدت: تقدیم وپیشکش

ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی اور ڈاکٹر حسان محمد خاں

ناشر: دارالعلوم تاج المساجد بھوپال۔ صفحات ۳۲۔ قیمت ۴ روپئے

بزم سلیمان دارالعلوم تاج المساجد بھوپال کی جانب سے ۴ تا ۱۰ر ستمبر ۸۵ء علامۃ العصر مولانا سید سلیمان ندویؒ کی یاد میں جشن صد سالہ کے سلسلے کا ایک اجتماع منعقد کیا گیا تھا۔ یہ نذرانہ عقیدت ان نظموں کا مجموعہ ہے جو مولانا مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اس اجتماع میں پڑھی گئیں۔ شروع کی تین نظمیں 'تبرکات سلیمانی' کے عنوان سے سید سلیمان ندویؒ کی ہی ہیں۔ اور زیادہ تر شعرا مقامی ہیں ایک آدھ نظمیں پرانی ہیں۔ تمام ہی نظمیں جذبات سے لبریز اور حضرت علامہ کے شایان شان ہیں۔ اس منظوم خراج عقیدت کے بعد اس سلسلے کے مضامین 'مقالات بزم سلیمانؒ' کے نام سے جلد ہی شائع ہونے والے ہیں۔ اس کی کتابت شروع ہو چکی ہے اور توقع ظاہر کی گئی ہے کہ اس سال کے اوائل میں یہ مجموعۂ مضامین منظر عام پر آجائے گا۔

یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہوتی ہے کہ علامہ مرحوم کی پیدائش پر سو سال پورے ہونے کی مناسبت سے ہندو بیرون ہند کے مختلف حلقوں کی طرف سے انھیں خراج عقیدت پیش کیا جا رہا ہے۔ اسلاف کا ذکر خیر بہت اچھی روایت ہے جو ایک طرح سے ملت کی زندگی اور بیداری کا پتہ دیتی ہے۔ لیکن خیال ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو خراج عقیدت کا حق صحیح طور پر اسی وقت ادا ہو سکتا ہے جبکہ ان کی خدمات کے اعتراف کے ساتھ ان کے کاموں کا تحقیقی انداز میں جائزہ لیا جائے۔ اور اسلامیات پر علم وتحقیق کے اس مشن کو آگے بڑھایا جائے جس کا ایک اعلیٰ اور ممتاز نمونہ علامہ مرحوم نے اپنی زندگی میں پیش کیا ہے۔ امید ہے علامہ سے عقیدت ومحبت رکھنے والے خاص طور پر اس کی طرف توجہ کریں گے۔ تاج المساجد بھوپال کے علاوہ یہ مجموعہ ہندوستان کے دوسرے مکتبوں سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کتابت وطباعت بہتر لیکن ضخامت کے اعتبار سے مجموعہ کی قیمت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ (سلطان احمد اصلاحی)

خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۱۔ ادارہ کے قیام کے وقت ہی سے محترم جناب مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی اس کے بنیادی رکن اور صدر تھے۔ مولانا محترم اپنی طویل علالت کے باعث ایک عرصہ سے ادارہ کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونا چاہتے تھے۔ بالآخر ۲۷ اکتوبر ۱۹۸۵ء کو ادارہ کی مجلس منتظمہ نے مولانا موصوف کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انتہائی افسوس کے ساتھ آپ کا استعفاء منظور کرلیا۔ اور ان کی جگہ پر جناب مولانا محمد فاروق خاں صاحب کو بالاتفاق ادارہ کا صدر منتخب کیا گیا۔ مولانا محمد فاروق خاں صاحب ہندی ترجمۂ قرآن کے علاوہ اپنی درجن سے زائد اردو اور ہندی تصنیفات کی وجہ سے معروف شخصیت کے حامل ہیں۔ توقع ہے کہ ان شاء اللہ آپ کی سربراہی میں ادارہ مزید ترقی کرے گا اور نئی وسعتوں سے ہمکنار ہوگا۔

۲۔ سابق صدر ادارہ نے صدارت کے ساتھ ادارہ کی بنیادی رکنیت سے بھی استعفاء دے دیا تھا۔ اس کی وجہ سے خالی شدہ نشست کے لیے باتفاق آراء جناب سید یوسف صاحب ایم۔ اے ایل۔ ایل۔ ایم (حیدرآباد) کا انتخاب عمل میں آیا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کو اپنی ذمہ داریوں سے بطریق احسن عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

۳۔ وقت کے اہم ترین موضوع پر محترم سکریٹری ادارہ جناب مولانا سید جلال الدین صاحب عمری کی تازہ تصنیف 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' کی کتابت ہو رہی ہے۔ اس کتاب میں پرسنل لا کے جو مسائل آج کل ہدف تنقید بنے ہوئے ہیں ان سب کا سنجیدہ اور مدلل جواب دیا گیا ہے۔ یہ کتاب ان شاء اللہ فروری ۱۹۸۶ء میں چھپ کر منظر عام پر آجائے گی۔

۴۔ ادارہ کے دوسرے رکن مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب 'مذہب کا اسلامی تصور' پر لکھ رہے تھے۔ الحمدللہ ان کی کتاب مکمل ہو چکی ہے۔ اب انھوں نے ایک نئے موضوع پر کام شروع کردیا ہے۔ اس سے پہلے ادارہ ہی کے پروگرام کے تحت انھوں نے ایک اور کتاب 'اسلام کا تصور مساوات' لکھی تھی۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی کی طرف سے جلد منظر عام پر آئے گی۔

۵۔ شعبۂ تحقیق سے وابستہ ادارہ کے دوسرے کارکن جناب سعود عالم قاسمی صاحب نے

'اسلامی تہذیب اور اس کا مزاج' کے موضوع پر کتاب لکھی ہے۔ ان شاء اللہ تنقیح و تہذیب کے بعد یہ کتاب شائع ہوگی۔ اس وقت وہ 'ہندوستان میں اسلامی تہذیب' کے عنوان پر کتاب مرتب کر رہے ہیں۔

۶۔ نوجوانوں میں تقریر و تحریر کی صلاحیت پروان چڑھانے کے لیے ادارہ میں 'رائٹرس اینڈ اسپیکرس فورم' بھی قائم ہے۔ جس کے مہینہ میں دو اجتماعات ہوتے ہیں۔ ادارہ میں زیر تربیت طلبہ کے علاوہ مسلم یونیورسٹی میں زیر تعلیم مدارس عربیہ کے فضلاء اور یونیورسٹی کے طلبہ بھی اس میں دلچسپی لیتے ہیں۔ ادارہ سے وابستہ افراد کے ساتھ یونیورسٹی کے اساتذہ بھی طلبہ کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اور ان کے ہر پروگرام میں کوئی نہ کوئی ذمہ دار شخص شریک ہوتا ہے۔ محترم سکریٹری ادارہ اس فورم کے سرپرست ہیں۔

۷۔ اکتوبر ۸۵ء تا دسمبر ۸۵ء، اس سہ ماہی میں محترم سکریٹری ادارہ کی علی گڑھ اور بیرون علی گڑھ متنوع مصروفیات رہیں۔ جو زیادہ تر اس وقت ملت اسلامیہ کے اہم ترین مسئلہ 'مسلم پرسنل لا' سے متعلق تھیں۔

(۱) ۱۱ اکتوبر تا ۱۳ اکتوبر ۸۵ء دہلی میں طلبہ اور نوجوانوں کی کل ہند آزاد تنظیم ایس۔ آئی۔ ایم آف انڈیا کی طرف سے منعقد کردہ 'مسلم پرسنل لا کے اجتماع' میں شرکت۔ اس اجتماع میں ملک کی اہم ترین شخصیتوں نے حصہ لیا تھا۔ اور یہ اجتماع کافی کامیاب رہا تھا۔ (۲) تامل ناڈو مسلم گریجویٹس ایسوسی ایشن کی طرف سے ۱۰ نومبر ۸۵ء کو مدراس میں 'پرسنل لا' ہی کے موضوع پر اجتماع رکھا گیا تھا۔ ایسوسی ایشن کی دعوت پر محترم سکریٹری ادارہ نے بھی اس میں شرکت کی۔ اور اس موضوع کے مختلف اطراف و جوانب پر آپ نے تفصیل سے اظہار خیال کیا۔ (۳) یکم دسمبر ۸۵ء پٹنہ میں 'پرسنل لا' پر ہونے والے سمینار میں سکریٹری ادارہ کی شرکت رہی۔ یہ اجتماع طلبہ اور نوجوانوں کی دوسری کل ہند تنظیم ایس۔ آئی۔ او آف انڈیا کی جانب سے منعقد کیا گیا تھا جس کی کارروائی وہاں کے مشہور 'اسلامیہ ہال' میں انجام پائی۔ اس موقعہ پر محترم سکریٹری ادارہ نے پرسنل لا پر اعتراضات کے جوابات تفصیل سے دیئے۔ اور اس موضوع کے دوسرے پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔

شہر علی گڑھ میں بھی پرسنل لا سے متعلق اجتماعات میں سکریٹری ادارہ نے شرکت کی۔

(۱) اس سلسلے کا ایک اہم اجتماع خواتین کا تھا جو جناب خلیل الرحمن صاحب اعظمی مرحوم کے مکان پر ہوا۔ اس اجتماع میں تدریسی اسٹاف اور پڑھی لکھی خواتین نے بڑی تعداد میں شرکت کی۔ سکریٹری ادارہ نے اس اجتماع سے خطاب کیا اور اسلام میں عورت کی حیثیت اور اس کے حقوق سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلہ کے پس منظر میں تفصیل سے بیان کیے۔ (۲) 'پرسنل لا' ہی سے متعلق

دوسرا بڑا اجتماع یونیورسٹی کے حبیب ہال میں تھا۔ سکریٹری ادارہ نے اس سے خطاب کیا۔ اور پرسنل لا کے موضوع پر تفصیل سے اظہار خیال کیا۔

۸۔ یونیورسٹی ایریا علی گڑھ میں تحریک اسلامی کے ہفتہ وار اجتماع میں درس قرآن وحدیث اور تقریر کا منفرد و ممتاز سلسلہ رہتا ہے۔ محترم سکریٹری ادارہ اور ادارہ کے دوسرے کارکنوں کی اس سلسلے کی مصروفیات اس کے علاوہ ہوتی ہیں۔

(شعبۂ اطلاعات ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ)

ا
ج
رہ
کرد
مسا

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

علی گڑھ

اپریل ـــــــــ جون ۱۹۸۶ء

ـــــــ مُدیر ـــــــ

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۲

جلد ۵

شعبان۔شوال ۱۴۰۶ھ

اپریل۔جون ۱۹۸۶ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی

ریڈر شعبہ عربی لکھنؤ یونیورسٹی لکھنؤ۔

۲۔ ڈاکٹر بدر الدین بٹ

کوئل۔ پلواما۔ کشمیر

۳۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام

شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ جناب سعود عالم قاسمی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۶۔ جناب حبیب حامد عبد الرحمٰن الکاف

جدہ سعودی عرب

۷۔ جناب طاہر بیگ صاحب

شعبہ معاشیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب: اعراز الحسن جاوید

اسلام میں عورت کے حقوق

(اعتراضات کا جائزہ)

سید جلال الدین عمری

عورت کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ یہ موجودہ دور کا ایک بہت ہی پیچیدہ اور نازک سوال ہے۔ اس پر اتنی بحثیں ہو چکی ہیں اور ہوتی رہتی ہیں کہ ان سب کو جمع کیا جائے تو بلا مبالغہ ایک چھوٹی سی لائبریری تیار ہو سکتی ہے لیکن ان بحثوں سے یہ سوال حل نہیں ہوا۔ شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہو کہ ان بحثوں سے اس سوال کی پیچیدگی اور نزاکت میں اضافہ ہی ہوا ہے۔ اس سوال کے جواب میں اسلام کا بھی ایک موقف ہے۔ یہ موقف دورِ جدید کے زیر اثر نہیں ہے، بلکہ اس کا یہ موقف پہلے روز سے ہے۔ کل بھی تھا، آج بھی ہے اور قیامت تک رہے گا۔ اس کا یہ موقف اُس موقف کے بالکل خلاف تھا جو صدیوں سے تسلیم شدہ تھا اور جس پر ساری دنیا میں عمل ہو رہا تھا۔ اس میں عورت کی عمر اور مرد سے اس کے تعلق کی نوعیت کے لحاظ سے محبت ہے، ہمدردی اور تعاون ہے، مساوات ہے، اس کی مستقل شخصیت کا اعتراف ہے، اس کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت ہے، اس کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی حقوق ہیں، اس کے ساتھ اس کی طاقت اور صلاحیت کے لحاظ سے ذمہ داریاں بھی ہیں، یوں کہنا چاہئے کہ اس میں اس کی شخصیت کی تکمیل کا بھرپور سامان ہے۔ یہ بہت ہی واضح، مدلّل اور مضبوط موقف ہے۔ اس سے وہ پیچیدگیاں بھی حل ہو جاتی ہیں جو موجودہ دور کے موقف نے سماجی زندگی میں پیدا کر دی ہیں۔

اسلام کے بارے میں بعض لوگوں کا رویہ غیر علمی اور جانبدارانہ ہوتا ہے، وہ اپنے مخصوص مذہبی اور سیاسی نظریات کی وجہ سے اسلام کی کسی خوبی کو تسلیم کرنا نہیں چاہتے۔ یہ لوگ عورت کے سلسلے میں اسلام کے مثبت کردار کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تعصب اور تنگ نظری بڑا مہلک مرض ہے جو شخص اس مرض میں مبتلا ہو وہ بڑی بڑی حقیقتوں کو دیکھ

نہیں پاتا اور دیکھ لیتا ہے تو ان پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن حقیقتیں چھپائی نہیں جاسکتیں، وہ دیر سویر اپنا وجود منوا ہی لیتی ہیں۔ جب تک روئے زمین پر قرآن مجید اور حدیث کی واضح تعلیمات اور اسلام کی وہ فقہی اور قانونی بحثیں موجود ہیں جن کے مطابق صدیوں تک پوری اسلامی دنیا میں فیصلے اور ان پر عملدرآمد ہوتا رہا، عورت پر اسلام کے احسانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام سے پہلے عورت کی جو ناگفتہ بہ حالت تھی، اسلام نے اس کی ضرور اصلاح کی اور اسے بعض وہ حقوق دیے جن سے وہ پہلے محروم تھی، لیکن عورت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا۔ اس نے مرد کو جو حقوق دئے وہ حقوق عورت کو نہیں دئے اور دونوں کے درمیان بہت سے معاملات میں فرق و امتیاز باقی رکھا۔ دوسرے لفظوں میں اسلام نے مرد اور عورت کو ایک حیثیت نہیں دی اور ان میں پوری طرح مساوات نہیں قائم کی[1]

اسلام نے عورت کو جو حقوق دئے ہیں ان پر عدم مساوات کے اس نقطۂ نظر سے بہت سے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں مرد کی برتری کا تصور ہے۔ مرد گھر کا حاکم اور نگراں ہے، وہ ایک سے زیادہ شادیاں کرسکتا ہے، اسے طلاق کا حق حاصل ہے، وراثت میں عورت کا حصہ آدھا ہے، شہادت، قصاص اور دیت کے قانون میں اس کے ساتھ ناانصافی ہوئی ہے۔ یہ اور اس طرح کے اور بھی اعتراضات ہیں۔ اعتراض کرنے والے چاہتے ہیں کہ ان قوانین کو بدل دیا جائے۔ مرد کی برتری ختم کردی جائے، عورت

---

[1] ہمارے ملک میں مسلم پرسنل لا کا مسئلہ ایک زندہ مسئلہ ہے، پوری امت اس کے لیے فکرمند ہے اور اس کے بقا و تحفظ کی کوشش کررہی ہے۔ پرسنل لا کا تعلق گو بہت سے شخصی و سماجی احکام سے ہے، اور اس میں مرد کے بعض حقوق بھی شامل ہیں لیکن جس مسئلہ نے اس وقت اہمیت اختیار کرلی ہے وہ عورت کے حقوق کا مسئلہ ہے۔ مخالفین کا دعویٰ ہے کہ مسلمانوں کے پرسنل لا کے تحت عورت کے ساتھ انصاف نہیں ہوا ہے اور اسے پورے حقوق حاصل نہیں ہیں چنانچہ قدم قدم پر عورت کی مظلومی کی دہائی دی جاتی ہے اور پرسنل لا میں ترمیم اور تبدیلی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

کو خانگی زندگی میں وہ سارے حقوق دیے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں، دونوں کو برابر کے اختیارات ہوں، وراثت میں عورت کا حصہ وہی رہے جو مرد کا ہے، طلاق کا حق عورت کو بھی حاصل ہو، وہ جب چاہے مرد سے علیحدگی حاصل کر سکے، مرد طلاق دے تو مطلقہ کی زندگی بھر اس کا نفقہ برداشت کرے، مرد کو ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی اجازت نہ ہو بعض اوقات یہ کہنے میں بھی تامل نہیں ہوتا کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت ہو تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے کہ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق رکھے۔ عورت کو وہ تمام سیاسی وسماجی حقوق دئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں یہ سارے اعتراضات اسلامی تعلیمات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہیں۔ افسوس ہے کہ اس ناواقفیت میں بہت سے پڑھے لکھے لوگ اور دانش ور بھی گرفتار ہیں۔ اسلام نے زندگی کا جو وسیع اور جامع تصور دیا ہے اور جس طرح شخصی اور اجتماعی زندگی کی تعمیر کی ہے اس کی روشنی میں یہ اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔

یہ اعتراضات نئے بالکل نہیں ہیں۔ ان کی عمر کافی ہو چکی ہے۔ اس مدت میں مختلف پہلوؤں سے ان کے جوابات بھی دئے جاتے رہے ہیں۔ لیکن یہ بات کس قدر افسوسناک اور علمی دیانت کے خلاف ہے کہ ان اعتراضات کو اس طرح دہرایا جاتا ہے کہ جیسے پہلی بار انھیں دنیا کے سامنے پیش کیا جارہا ہے اور ان کا کوئی جواب مسلمان مفکرین کے پاس نہیں ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید اس کے پیچھے اسلام کو سمجھنے کا جذبہ کم ہے اور زیادہ دل چسپی اسے ہدف تنقید بنانے سے ہے، حالانکہ ہونا یہ چاہئے کہ جن اعتراضات کا جواب دیا جائے اس پر سنجیدگی سے غور کیا جائے اور اس میں کوئی خامی ہو تو اسے واضح کیا جائے۔ اس سے افہام وتفہیم کی راہیں کھلیں گی، غلط فہمیاں رفع ہوں گی اور اسلام کو صحیح شکل میں سمجھا جاسکے گا۔

یہ سارے اعتراضات وہ لوگ کرتے ہیں جن کے ذہنوں پر مساواتِ مرد وزن کا وہ غیر معتدل نظریہ چھایا ہوا ہے جسے مغرب نے پیش کیا ہے اور جس کے جنگل میں وہ خود بری طرح پھنسا ہوا ہے۔ یہ نظریہ اب محض نظریہ نہیں رہا بلکہ اس کا طویل تجربہ ہو چکا ہے اور

جنسی آوارگی اور خاندان کی بربادی کی شکل میں اس کے بھیانک نتائج سامنے آچکے ہیں۔[1]
لیکن ان نتائج سے صرف نظر کر کے اس کی وکالت اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نہ صرف یہ کہ ایک بے ضرر نظریہ ہے بلکہ عورت کی نجات اور کامیابی اسی سے وابستہ ہے۔ اگر اسلام اس کا ساتھ نہ دے تو عقل کا تقاضا ہے کہ اسے خیرباد کہہ دیا جائے۔ حالانکہ تاریخ کا تجربہ، عورت کے بارے میں اسلام کے نظریہ کی قدر وقیمت، افادیت اور پاکیزگی واضح کر چکا ہے۔ جب بھی مغرب کے مساواتِ مرد وزن کے تصور کی اصلاح کی جائے گی اور اس کی بے اعتدالیوں کو دور کیا جائے گا وہ اسلام کے نظریہ سے قریب ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اسلام ہی کے ذریعہ اس کی اصلاح ہوسکتی ہے اور اس کی خامیاں دور کی جاسکتی ہیں۔

عورت کے بارے میں اسلام کے موقف پر اس کے مخالفین کی طرف سے اعتراضات اتنی شدت کے ساتھ ہوتے رہے ہیں اور مسلسل ہو رہے ہیں کہ بہت سے اسلام کا نام لینے والے بھی ان سے متاثر اور مرعوب ہیں۔ اور انھیں اسلام کی تعلیمات میں بڑی خامیاں نظر آتی ہیں۔

اس مرعوبیت کے بھی مختلف درجات ہیں۔ ان سب کا تعین آسان نہیں ہے۔ بعض حضرات، چاہے وہ زبان سے اس کا اقرار کریں یا نہ کریں لیکن عملاً اسلام کے ان 'فرسودہ' اور 'ناقابلِ عمل' قوانین ہی سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک آج کے دور میں عورت کی منزل اسلام نے نہیں مغرب نے متعین کی ہے۔ وہ اسلام کے "حصار" میں رہ کر ترقی نہیں کرسکتی۔ اس کے لیے اسے ان مرغزاروں میں دوڑ لگانی ہوگی جو مغرب کی رہنمائی میں تیار ہوئے ہیں، ان کی اس خواہش اور کوشش کا ایک مسلمان اس وقت تک ساتھ نہیں دے سکتا جب تک کہ وہ مسلمان ہے۔ اس کے لیے احکام شریعت وہ 'حدود' ہیں جن سے تجاوز کی اسے اجازت نہیں ہے۔ اگر کبھی اس سے یہ غلطی سرزد ہو جائے

---

[1] اس کی تفصیل 'آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور' کے عنوان کے تحت ہم نے اپنی کتاب 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' میں پیش کی ہے۔

تو وہ اپنے آپ کو مجرم اور خدا کے سامنے جواب دہ تصور کرے گا اور جلد سے جلد ان 'حدود' کے اندر کے آنے کی کوشش کرے گا۔ یہ اس کے ایمان کا تقاضا ہے۔ اس وقت تمام احکام شریعت زیر بحث نہیں ہیں۔ صرف ان احکام کا ذکر ہے جو خاندانی زندگی سے متعلق ہیں۔ ان احکام کو قرآن مجید نے متعدد مقامات پر 'حدود اللہ' سے تعبیر کیا ہے اور ان 'حدود' کو توڑنے سے سختی سے منع فرمایا ہے۔ ایک جگہ قانونِ طلاق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:۔

تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا	یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں۔ ان سے
وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ	آگے نہ بڑھو جو لوگ ان سے آگے بڑھیں
هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ○ (البقرہ: ۲۲۹)	وہی ظالم ہیں۔

سورۂ طلاق میں بھی احکام طلاق بیان ہوئے ہیں۔ اس کے فوراً بعد ارشاد ہے۔

وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ	کتنی ہی بستیاں ہیں جنھوں نے اپنے رب
اَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهٖ فَحَاسَبْنٰهَا حِسَابًا	کی اور اس کے رسولوں کے حکم کی نافرمانی
شَدِيْدًا وَّعَذَّبْنٰهَا عَذَابًا	کی تو ہم نے ان سے سخت حساب لیا اور
نُّكْرًا ○ فَذَاقَتْ وَبَالَ اَمْرِهَا	انھیں بری طرح عذاب دیا۔ انھوں نے
وَكَانَ عَاقِبَةُ اَمْرِهَا خُسْرًا ○	اپنے اعمال کا مزا چکھا اور ان کا انجام کار نقصان
اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيْدًا	ہوا۔ اللہ نے آخرت میں ان کے لیے سخت
فَاتَّقُوا اللّٰهَ يٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ الَّذِيْنَ	عذاب تیار کر رکھا ہے۔ لہٰذا اے عقل والو'
اٰمَنُوْا قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكُمْ	جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو بے شک
ذِكْرًا ○ (الطلاق: ۸-۱۰)	اللہ نے تمہاری طرف ایک نصیحت نازل کی ہے۔

اس تہدید کے بعد کیا کوئی مسلمان عورت کے حقوق یا عائلی قوانین یا کسی بھی قانونِ شریعت کی مخالفت کا تصور کر سکتا ہے؟

بعض حضرات کے دل و دماغ پر مغرب کا اتنا غلبہ تو نہیں ہے کہ وہ قرآنی احکام کو دفتر پارینہ سمجھ کر رد کر دیں لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی شریعت جن حالات میں نازل ہوئی تھی وہ حالات بدل چکے ہیں۔ بدلے ہوئے حالات میں صدیوں پرانے اصول و روایات پر اصرار

صحیح نہیں ہے۔ یہ دور مسابقت کا دور ہے۔ اسلام نے عورت کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے اس پر قائم رہتے ہوئے موجودہ مسابقت میں وہ شریک نہیں ہو سکتی، اس کے پیچھے رہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ پوری قوم پیچھے رہ جائے، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلامی قوانین میں ترمیم کرکے انھیں موجودہ دور سے ہم آہنگ کر لیا جائے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ 'اجتہاد' ہے اور بدلے ہوئے حالات میں اجتہاد ضروری ہے۔ جو لوگ اس طرح کا 'اجتہاد' نہیں کرتے انھیں آئے دن ان حضرات کی طرف سے، حالات سے بے خبر اور جمود زدہ ہونے کے طعنے سننے پڑتے ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ کر بڑی سادگی اور بھولے پن سے کہتے ہیں کہ اسلام ایک جدید (MODREN) مذہب ہے۔ اس نے عورت کو دورِ جدید کے سارے حقوق دیئے ہیں۔ لیکن قدامت پرستوں نے قرآن و حدیث کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ دورِ غلامی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے اسلام کی جدید اور ترقی پسندانہ تعبیر کی ضرورت ہے کون ہے جو اس فہم و بصیرت اور روشن خیالی کی داد نہ دے؟

جو لوگ 'اجتہاد' کے نام پر اسلامی قانون میں ترمیم چاہتے ہیں وہ غالباً اسلامی قانون کو بھی انسانی قوانین پر قیاس کرتے ہیں۔ جو قانون انسان بناتا ہے اسے وہ جب چاہے اور جس طرح چاہے بدل سکتا ہے۔ اسلامی قانون کسی انسان کا بنایا ہوا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ ہے اس لیے اس میں کسی بھی فرد کو ترمیم و تبدیلی کا حق نہیں ہے۔ یہ حق اس نے اس پیغمبر کو بھی نہیں دیا جس پر شریعت کا نزول ہوا۔

وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ	جب انھیں ہماری واضح آیتیں پڑھ کر سنائی
قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاۤءَنَا	جاتی ہیں تو وہ لوگ جنھیں ہم سے ملاقات کی
ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَاۤ اَوْ	توقع نہیں ہے، کہتے ہیں کہ اس کی جگہ کوئی
بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْۤ اَنْ	دوسرا قرآن لے آؤ یا اس میں ترمیم کردو۔ ان
اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاۤئِ نَفْسِيْ ۚ اِنْ	سے کہہ دو کہ یہ میرا کام نہیں کہ میں اس میں اپنی
اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰۤى اِلَيَّ ۚ اِنِّيْۤ اَخَافُ	طرف سے کوئی ترمیم کردوں۔ میں تو اس وحی
اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ	کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر کی جاتی ہے اگر میں

عَظِیۡمٍ ٥ اپنے رب کی نافرمانی کرڈالی تو مجھے ایک بڑے
(یونس : ۱۵) دن کے عذاب کا ڈر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ انسانی قوانین وقت اور حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ یہ زمان و مکان کے اثرات سے آزاد نہیں ہوتے۔ ان میں بڑی لچک ہوتی ہے۔ وہ حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ انسانی قانون میں اس لچک کا نہ پایا جانا اس کی خوبی نہیں، خامی ہے جو اسے بدلے ہوئے حالات میں ناقابل عمل بنا دیتی ہے۔ لیکن جس شخص نے بھی اسلام کا کھلے ذہن سے تھوڑا بہت مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ قرآن نے خود کو ایک ابدی دین کی حیثیت سے پیش کیا ہے جس میں تاقیامت کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔ اجتہاد ایک دوسری ہی چیز ہے۔ وہ قرآن کے صریح احکام کو بدل دینے کا نام نہیں ہے بلکہ ان احکام کی روشنی میں مزید نئے احکام وضع کرنے کا نام ہے۔ یہ کام بے قید اور آزاد فکر کے ساتھ نہیں ہوسکتا بلکہ اسے بعض سخت حدود کا پابند ہونا پڑے گا۔

یہاں ایک سوال بار بار ذہن میں ابھرتا ہے۔ وہ یہ کہ آخر ان مصلحین (REFORMISTS) کو عورت کے حقوق اور مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کی فکر اس قدر دامن گیر کیوں ہے؟ مسلمانوں میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ عقیدے کی بھی، عمل کی بھی، اخلاق کی بھی، لین دین اور معاملات کی بھی، لیکن وہ مسلمان عورت کی مظلومی پر جس قدر فکر مند اور پریشان ہیں اتنے فکر مند اور پریشان کسی اور مسئلہ میں نظر نہیں آتے؟

ان حضرات کے ذہن و فکر کے مطالعہ سے اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے نزدیک انسان کی زندگی کا مقصد اور اس کی منزل وہ ہے اور وہی ہونی چاہیے جو مغرب نے متعین کردی ہے۔ اس کے لیے راستہ بھی انھوں نے وہی اختیار کیا ہے جو مغرب نے اختیار کیا ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ دین و مذہب ایک بے معنی چیز ہے، اس کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگر کسی کو اس سے دلچسپی ہو تو اپنی شخصی زندگی میں اس سے دلچسپی رکھے، اجتماعی زندگی کو اس سے بہر حال آزاد ہونا چاہیے۔ جب تک انسان مذہب کی بندشوں میں جکڑا ہوا ہے، ماضی کے دورِ ظلمت میں پڑا رہے گا اور ترقی کی راہیں اس

کے لیے بند ہوں گی۔ آج کے دور میں اسے جینے کا حق نہیں ہے۔

یہ پوری مسلمان امت کو اسی راہ پر لے چلنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے پہلے قدم کے طور پر شاید وہ 'معاشرتی اصلاح' کو زیادہ سودمند خیال کرتے ہیں اور مسلمان عورت کے حقوق کی دہائی دے کر انھیں اس میدان میں کامیابی کی بھی غالباً زیادہ توقع ہے۔ اس لیے کہ جب تک مسلمان عورت دین کے قدیم تصورات کی 'دلدل' میں پھنسی ہوئی ہے اور نئی نسل کو خدا اور رسول کی وفاداری اور ان کے احکام کی اتباع کا درس دے رہی ہے، اس وقت تک دین کی بندشیں اتنی ڈھیلی نہیں ہوں گی کہ مسلمان امت کو ہزار بے عملی کے باوجود اس سے پھیرا جاسکے۔ ان کا رخ اسی وقت بدلے گا جب کہ عورت دین سے منھ پھیر لے اور اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے اس کے خلاف علم اٹھا لے۔ اس میں چونکہ وہ کامیاب نہیں ہیں اور انھیں کامیابی کی توقع بھی نہیں رکھنی چاہیے، اس لیے غم و غصہ مذہب کے علمبرداروں پر اتارتے رہتے ہیں اور انھیں دقیانوسی، قدامت پرست، احیا پسند اور بنیاد پرست جیسے الفاظ اور القاب سے نوازتے رہتے ہیں۔ ان کی زبان اور قلم سے نکلا ہوا ہر لفظ سند ہے اور دورِ جدید نے اسے وسیع پیمانے پر پھیلانے کا انتظام کر رکھا ہے، اس لیے یہ ساری تہذیب و شائستگی بڑی بے تکلفی کے ساتھ پھیلتی رہتی ہے۔

بعض حضرات بذاتِ خود دینی مزاج کے حامل ہیں اور مغربی تہذیب کے تلخ تجربات سے بچنا بھی چاہتے ہیں۔ لیکن چاروں طرف سے اس تہذیب کا دباؤ اتنا سخت ہے کہ وہ اس کے اثرات سے آزاد نہیں ہیں۔ آہستہ آہستہ ان کی معاشرت میں تبدیلی آرہی ہے اور عملاً مغربی تہذیب کی گرفت ان پر مضبوط ہوتی جارہی ہے لیکن ابھی وہ اس پہلو سے خوش اور مطمئن نظر آتے ہیں کہ مغرب کی تقلید کی دوڑ میں شریک ہونے کے باوجود اس کی خرابیوں سے ان کی معاشرت محفوظ ہے اور آئندہ بھی اسی طرح محفوظ رہے گی۔ لیکن یہ جھوٹا اطمینان ہے اور ایک طرح کی خوش فہمی ہے جو زیادہ دنوں تک باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر ابھی تک مغرب کے کڑوے کسیلے پھل انھیں حلق سے نہیں اتارنے پڑ رہے ہیں تو اس کی وجہ اسلام کے وہ اثرات ہیں جو اس

تہذیب کے ثمرات کو ظاہر نہیں ہونے دے رہے ہیں۔ جب یہ اثرات ختم ہوں گے تو مغربی تہذیب اپنی تمام خرابیوں کے ساتھ ان کے گھروں میں موجود ہوگی۔ سیلاب کے آثار کو دیکھ کر جو شخص ہوش میں نہ آئے اور اپنے گھر کی حفاظت نہ کرے اس کا گھر سیلاب کی نذر ہو کر رہے گا کوئی اسے بچا نہیں سکتا۔

یہ تو ان افراد کا حال ہے جو مغرب سے مرعوب یا متاثر ہیں، لیکن اس وقت عام مسلمانوں سے بھی، جن میں کا ایک فرد خود لکھنے والا بھی ہے اور جو ان میں پائی جانے والی کمزوریوں سے پاک نہیں ہے، کچھ عرض کرنے کو جی چاہتا ہے۔

عام مسلمان اپنے اس یقین اور ایمان کا زبان سے اظہار تو کرتے ہیں کہ اسلام نے عورت کو جو حقوق دیئے ہیں وہ خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے ہیں۔ یہ حقوق لازماً ادا ہونے چاہئیں۔ ان میں ترمیم و تنسیخ کو وہ اللہ تعالیٰ کے قانون میں براہ راست مداخلت تصور کرتے ہیں اور اسے روکنے اور اس قانون کو صحیح شکل میں باقی رکھنے کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کے لیے بھی تیار نظر آتے ہیں، لیکن عملاً وہ ان احکام کے پوری طرح پابند نہیں ہیں بلکہ قدم قدم پر اس کی خلاف ورزی ان سے ہوتی رہتی ہے۔ باپ بیٹی کے حقوق نہیں ادا کرتا، اس کی تعلیم و تربیت کی طرف اتنی توجہ نہیں دی جاتی جتنی توجہ کہ لڑکوں کی تعلیم کی طرف دی جاتی ہے یعنی دین میں دونوں میں فرق کیا جاتا ہے، مختلف بہانوں سے وہ حقِ وراثت سے محروم رکھی جاتی ہے۔ ماں اور باپ کے ساتھ اولاد کا رویہ خاص طور پر شادی اور اپنا گھر بسانے کے بعد بہت غلط ہوتا ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک نہیں ہوتا، ان کے قانونی حقوق ادا نہیں کیے جاتے، ان کے پاس اگر کوئی ذریعہ معاش نہ ہو تو وہ عسرت کی زندگی گذارنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، بیوی کو شوہر کی محبت نہیں ملتی، سسرال میں اس کے ساتھ ملازمہ کی طرح سلوک ہوتا ہے، وہ اپنے بہت سے حقوق سے محروم رہتی ہے، بات بات پر سختی شروع ہو جاتی ہے، معمولی سے اختلافات طلاق کا بہانہ بن جاتے ہیں، مہر کے بارے میں یہ تصور ہے کہ وہ طلاق کی صورت میں دیا جاتا ہے، طلاق نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کی کوئی کوشش نہیں ہوتی یہی رویہ بالعموم ان تمام عورتوں کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے جن کے حقوق اسلام نے مرد پر عائد کر رکھے ہیں اور

جن کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم دی ہے۔اسلام نے (اپنے حدود کے اندر) عورت کو معاشی جد وجہد کی اجازت دی ہے، وہ اسے تعلیم میں آگے بڑھانا چاہتا ہے، اسے دعوت و تبلیغ، نشر واشاعت، تنقید واحتساب اور سیاسی وسماجی خدمات کا حق ہے، لیکن عملاً ان میں سے کسی میدان میں اس کا وجود نہیں ہے۔ پھر دنیا کیسے یقین کر سکتی ہے کہ اسلام نے اسے ترقی کے تمام مواقع فراہم کیے ہیں اور اسے وہ سب کچھ دیا ہے جو اسے ملنا چاہیے ؟

اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں مسلم معاشرے میں اگر ان کا احترام پیدا ہو جائے اور وہ ٹھیک ٹھیک ادا کیے جانے لگیں تو وہ مسائل ہی شائد پیدا نہ ہوں جن کا حوالہ دے کر پورے اسلامی قانون ہی کو بدنام کرنے اور اسے بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے۔اگر مسلمان خود عورت کے حقوق ادا نہ کریں تو وہ کس منہ سے دوسروں سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ حقوق ان کے لیے پوری طرح واجب الاحترام ہیں، اس میں کسی قسم کی تبدیلی کو وہ گوارہ نہیں کر سکتے۔ ان کی بے عملی خود اس بات کی دلیل بن جائے گی کہ اس کی تقدیس ختم ہو چکی ہے اور اس کی کم از کم عملی اہمیت باقی نہیں رہی ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن میں رہنی چاہیئے کہ اسلام نے عورت کو جو حقوق دئیے ہیں وہ اگر خوش دلی سے ادا نہ کیے جائیں تو ان کے حصول کے لیے وہ غیر اسلامی قوانین کا سہارا لے سکتی ہے۔اس کے اندر یہ احساس بھی ابھر سکتا ہے کہ جس قانون سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچ رہا ہے اسے بدل ہی جانا چاہیئے، یہ محض قیاس آرائی نہیں ہے بلکہ واقعات اس کی تائید کر رہے ہیں۔اس لیے ضروری ہے کہ پورا معاشرہ اسلام کی طرف پلٹے اور خلوص کے ساتھ اس کے احکام کا پابند ہو جائے۔

تحقیق وتنقید

علم باطن اور اس کی حقیقت

ڈاکٹر عبید اللہ فراہی

دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جب زہد کی جگہ تصوف نے لے لی اور پہلا صوفی حلقہ قائم ہوا تو اس طبقہ کے لوگوں نے زہد وعبادت میں غلو اور مبالغہ سے کام لے کر اسے دین کا مرجوح پہلو قرار دینے کی کوشش کی جس کے نتیجہ میں اسلام کے اندر ایک جداگانہ طرز حیات اور اسی کی مناسبت سے ایک علٰحدہ فکر کی بنیاد پڑی جو اس وقت تک کی اسلامی زندگی اور اسلامی فکر سے کسی قدر مختلف تھی۔ تصوف جس زندگی اور فکر کی ترجمانی کرتا ہے اسے روحانی اور الہامی کہتے ہیں۔ یہ اپنے آپ میں خود ایک علٰحدہ اور مستقل نظام ہے جو شریعت کے نظام اور اس کی اصل پر زائد ہے۔ یہ نظام حیات دین کے عملی پہلوؤں کے بالمقابل قلب کے معاملات، عبادات کے داخلی اثرات اور ان احوال یا روحانی فوائد کو ملحوظ رکھنے پر زور دیتا ہے جو قلب پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہیں سے دین میں داخلیت پسندی کے رجحان کو غالب آنے کا موقعہ ملتا ہے اور اس یک طرفہ جھکاؤ یا میلان کے نتیجہ میں باطن کی دنیا عمل کی دنیا سے الگ ہو جاتی ہے اور دین کے ظاہر و باطن میں تفرقہ پیدا ہو جاتا ہے جو تصوف سے پہلے اسلام میں نہیں تھا۔

یہ صحیح ہے کہ تصوف سے قبل کے دینی معاشرہ میں غایت درجہ محتاط طرز زندگی یا زہد کی علامات ملتی ہیں لیکن زہد، جسے تصوف کی اساس مانا گیا ہے، کوئی ایسا داخلی تجرباتی ضابطہ نہیں رکھتا جسے تصوف کا نام دیا جا سکے۔ زہد کا تصوف میں تبدیل ہونا محض دین میں احتیاط کے پہلوؤں کو ملحوظ رکھنے کی بات نہیں ہے بلکہ ایک ایسے نظام کے تشکیل پانے کا مسئلہ ہے جو شریعت اور اس کے مطابق عمل کو کمال دین نہیں سمجھتا ہے۔ تصوف کے نام سے دینی کمال کے حصول کا ایک مختلف نظریہ و نظام پیش کیا گیا جس میں احکام شریعت کے معنی و مفہوم کو سمجھنے اور اسے برتنے یا عمل میں لانے سے آگے بڑھ کر تزکیہ نفس اور تطہیر قلب کے لیے کچھ

نئے طریقے دریافت کرنے کو اہمیت دی گئی اور اس کے لیے شریعت کے مقررہ ضابطوں کو ناکافی سمجھا گیا۔ پھر بات یہیں تک محدود نہ رہ کر روحانی عروج اور احوال و مقامات کے حصول تک پہنچی جو صرف ان کے اپنے معینہ طریقوں ہی سے ممکن تھا اور جس کے نتیجہ میں غیب کے معانی کا کشف دائرہ امکان میں آتا تھا۔ اسی کشفِ معانیٔ غیب کو، جس کے بارے میں من جانب اللہ ہونے کا عقیدہ قائم کیا گیا ہے، علم لدنی[1] یا علم باطن کہتے ہیں۔

اس علم کی صحت و صداقت کا اعتبار قائم کرنے اور اسے شک و شبہ سے بالاتر قرار دینے کے لیے علماء تصوف کی طرف سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی جاتی رہی ہے کہ یہ علم شریعت سے الگ کوئی علم نہیں ہے بلکہ اسی کا ایک حصہ ہے۔ شیخ ابونصر سراج طوسی فرماتے ہیں:

وان علم الشریعة علم واحد	بلاشبہ علم شریعت ایک علم اور ایک نام
وھو اسم واحد یجمع معنیین:	ہے جو دو معانی کا جامع ہے: یعنی روایت
الروایة والدرایة فاذا جمعتھما	و درایت اگر دونوں کو جمع کردو تو یہی علم شریعت
فھی علم الشریعة الداعیة الی	ہے جو اعمال ظاہری و باطنی کا داعی ہے۔
الاعمال الظاھرة والباطنة[2]	

علم شریعت کی اس جامعیت کے پیش نظر وہ علم میں ظاہر و باطن کی تفریق کو جائز نہیں سمجھتے چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

لا یجوز ان یجرد القول فی	علم میں ظاہر و باطن کی تفریق جائز نہیں کیونکہ
العلم انه ظاھر او باطن لان العلم	علم جب تک قلب میں رہتا ہے اس
متی ما کان فی القلب فھو باطن	میں پوشیدہ ہوتا ہے تا آں کہ زبان پر
فیه الی ان یجری ویظھر علی	جاری و ظاہر ہو اور جب وہ زبان پر آجائے
اللسان، فاذا اجری علی اللسان فھو ظاھر[3]	تو وہی ظاہر ہے۔

---

[1] علم لدنی سے اہل تصوف کی مراد اس علم سے ہے جو حضرت خضر کو خصوصی طور پر اللہ تعالیٰ سے ملا تھا۔ دیکھئے ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی، کتاب اللمع فی التصوف۔ نکلسن، لیڈن ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۴ء، ص ۱۲۹ نیز دیکھئے الشیخ ابوطالب المکی، قوت القلوب، مصر ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، اول ص ۱۸۱۔

[2] کتاب اللمع ص ۲۳

[3] کتاب اللمع ص ۲۲

یعنی علم کا ظاہر و باطن ایک ہے یا دوسرے لفظوں میں ظاہر و باطن ایک ہی سکّہ کے دو رُخ یا ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ شیخ ابوطالب مکی فرماتے ہیں:۔

الحقیقة علم وهی احد طرقات الشریعة [۱]	حقیقت ایک علم ہے اور یہ شریعت ہی کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے۔

امام قشیری نے بھی ایک جگہ شریعت کو حقیقت اور حقیقت کو شریعت کہا ہے [۲] لیکن اہل تصوف کے یہاں شریعت اور حقیقت متبادل الفاظ نہیں ہیں کہ وہ ایک کے بجائے دوسرے کو استعمال کرتے ہوں، بلکہ ان کے درمیان کافی فرق ہے جیسا کہ شیخ ہجویری فرماتے ہیں:۔

شریعت اندر حکم از حقیقت جدا است [۳]	شریعت حکم میں حقیقت سے الگ ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:

فرق بسیار میاں ہر دو باشد [۴]	دونوں کے درمیان بہت سے فرق ہیں

اس فرق کی طرف امام قشیری نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

الشریعة امر بالتزام العبودیة والحقیقة مشاهدة الربوبیة، فالشریعة ان تعبده والحقیقة ان تشهده [۵]	شریعت نام ہے التزام عبودیت کے حکم کا اور حقیقت مشاہدۂ ربوبیت کو کہتے ہیں۔ چنانچہ شریعت یہ ہے کہ تم اس کی عبادت کرو اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا مشاہدہ کرو۔

شریعت جس کا مفہوم انھوں نے "ان تعبده" بتایا ہے انسان کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے لیکن حقیقت جس کی تعریف انھوں نے "ان تشهده" سے کی ہے اسے اللہ تعالیٰ کی عنایات میں سے کہا گیا ہے [۶] یعنی شریعت بندہ کا فعل ہے اور حقیقت اللہ تعالیٰ کا۔ یا شریعت احکام دین کی پابندی کو کہتے ہیں اور حقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے احوال باطن کی حفاظت کو [۷] قرآن کی آیت وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا [۸] میں

۱۔ قوت القلوب، دوم ص۸۴ ۲۔ ملاحظہ کیجئے ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، الرسالۃ القشیریۃ مصر ۱۳۰۴ھ، ص۵۹ ۳۔ ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الہجویری، کشف المحجوب، اسلام آباد ۱۹۷۸ء ص۳۲۲ ۴۔ ایضاً ص۳۲۳ ۵۔ الرسالۃ القشیریہ ص۵۹ ۶۔ دیکھئے کشف المحجوب ص۳۲۳ ۷۔ ایضاً ص۳۲۳ ۸۔ عنکبوت: ۶۹

آیت کے پہلے حصہ کو شریعت سے متعلق بتایا گیا ہے اور دوسرے حصہ کو حقیقت کے حکم میں داخل کیا گیا ہے یعنی مجاہدہ شریعت ہے اور ہدایت حقیقت[1]

مذکورہ بالا تصریحات سے شریعت اور حقیقت کے درمیان جو فرق ظاہر ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ احکام شریعت کی بجا آوری یا التزام عبودیت کے نتیجہ میں خدا بندہ کو جو چیز بطور فضل عنایت فرماتا ہے اسی کو حقیقت کہتے ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احوال باطن کی نگہداشت ہے جو پابندئ شریعت کے ساتھ مشروط ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن امور شریعت کو انجام دینے کا خدا کی طرف سے مطالبہ ہے اسے پورا کرنا ہی بس کرتا ہے، کیوں کہ یہی اصل مقصود ہے اور اسی سے خدا کا وہ فضل شاملِ حال ہونا متوقع ہے جسے حقیقت کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے شریعت اور حقیقت کے درمیان بجائے فرق کے لازمی تعلق ثابت ہوتا ہے جیسا کہ کسی عمل اور نتیجۂ عمل میں ہوتا ہے۔ غالباً اہلِ تصوف شریعت کو اتنا بڑا درجہ دینے کے حق میں نہیں ہیں، کیوں کہ اس بنیاد پر تصوف اور اس کے علم باطن کے لیے دین میں گنجائش پیدا ہونے کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تصوف کو دین میں اپنی جگہ بنانے کے لیے ضروری تھا کہ وہ شریعت اور حقیقت میں کسی قدر بُعد پیدا کر دے۔ چنانچہ دونوں میں بظاہر جو لازم و ملزوم کی سی قربت دکھائی دے رہی تھی تصوف اس میں فصل پیدا کر کے اپنی شریعت یعنی طریقت (صوفیانہ طرز زندگی) کے لیے جگہ بنا لیتا ہے اور شریعت مصطفوی کو محض ایک خول یا ظاہری ڈھانچہ کی سی حیثیت دے کر اس کی معینہ جگہ سے کافی پیچھے ہٹا دیتا ہے۔ شیخ یحییٰ منیری فرماتے ہیں:

> "ظاہری طہارت، ظاہری تہذیب سے جس امر کو تعلق ہے وہ شریعت ہے اور تزکیۂ باطن اور تصفیۂ قلب سے جس کو لگاؤ ہے وہ طریقت ہے۔ کپڑے کو دھو کر ایسا پاک بنا لینا کہ اسے پہن کر نماز پڑھ سکیں، یہ فعل شریعت ہے اور دل کو پاک رکھنا کدورت بشری سے، یہ فعل طریقت ہے۔ نماز سے پہلے وضو کرنا شریعت ہے اور ہمیشہ باوضو رہنا طریقت ہے۔"[2]

شریعت کو تصوف سے بجا شکایت ہو سکتی ہے کہ وہ اسے بے روح سمجھ کر صرف ظواہر میں محدود

---

[1] کشف المحجوب ص۳۳۳۔

[2] حضرت احمد بن یحییٰ المنیری، مکتوبات صدی، مطبع علوی، لکھنؤ ۱۲۸۶ھ، ص۸۲-۸۳۔

رکھتا ہے لیکن تصوف اس معنی میں کامیاب ہے کہ اس نے شریعت کو جو حیثیت دی تھی آج ٹھیک اسی حیثیت میں پائی جاتی ہے۔ شریعت کو دین کا ظاہر اور حقیقت کو دین کا باطن کہہ کر تصوف دونوں کو ایک دوسرے سے مربوط یا باہم دگر پیوستہ سمجھنے کے بجائے دونوں کو جداگانہ حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"دین محمدی کی دو حیثیتیں ہیں: ایک ظاہری اور دوسرے باطنی۔ جہاں تک دین کی ظاہری حیثیت کا تعلق ہے اس کا مقصد مصلحت عامہ کی نگہداشت ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ احکام و معاملات جو اس مصلحت عامہ کے لیے بطور ذرائع اور اسباب کے ہیں ان کا قیام عمل میں لایا جائے اور ان کی اشاعت کی پوری کوشش کی جائے اور جن چیزوں سے مصلحت عامہ پر زد پڑتی ہو ان کو سختی سے رد کیا جائے۔ یہ تو ہوئی دین کی ظاہری حیثیت۔ اب رہا اس کی باطنی حیثیت کا معاملہ تو نیکی اور طاعت کے کاموں سے دل پر جو اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں ان کے احوال و کوائف کی تحصیل دین کی باطنی حیثیت کا مقصود اور نصب العین ہے"[1]

اس تفریق کے بعد وہ دین کے ہر دو پہلو کے لیے الگ الگ محافظین اور ان کے جداگانہ فرائض منصبی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:۔

"وہ بزرگ جن کو خدا کی طرف سے حفاظت شریعت کی استعداد ملی تھی وہ تو دین کی ظاہری حیثیت کے محافظ بنے۔ یہ فقہاء، محدثین، غازیوں اور قاریوں کی جماعت ہے۔ دین کی تحریف میں اگر کہیں سے کوشش ہوتی ہے تو یہ لوگ اس کی تردید کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور تعلیم و ترغیب کے ذریعہ مسلمانوں کو علوم دین کی تحصیل کی طرف متوجہ کرتے ہیں ...... دین کے محافظین کا دوسرا گروہ وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے باطن کی حفاظت کی۔ طاعت اور نیکوکاری کے اعمال سے باطن نفس میں جو اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں اور دلوں کو ان سے جو لذت ملتی ہے، یہ بزرگ لوگوں کو ان

---

[1] ولی اللہ المحدث الدہلوی، ہمعات، اسلامی پریس تحفۂ محمدیہ (بدون تاریخ) ص۲

امور کی دعوت دیتے ہیں"[1]

اس نوعیت کی تقسیم جو دین کے دو حصے کر دیتی ہو دین کے لیے فی الجملہ مفید ثابت ہوئی یا مضر؟ اس پر علیحدہ سے بحث کی ضرورت ہے۔ یہاں ذکر کے قابل بات یہ ہے کہ شریعت اگر صرف ظواہر دین تک محدود رہتی ہے تو انجام کار سیاست کے زمرہ میں شامل ہو کر بڑی حد تک دنیاوی بن جاتی ہے۔ اس طور پر کہ وہ جس طرح عملی صورت میں عبادات و طاعات کی ظاہری شکلوں کی حد سے آگے نہیں جا سکتی اسی طرح علمی صورت میں ان کی فقہ کے علاوہ اور کچھ نہیں بن سکتی اور فقہ بقول امام غزالی، براہ راست دین سے متعلق نہیں بلکہ سیاست کا معاون علم ہے اور فقہاء علماء دین نہیں علماء دنیا ہیں[2]۔ جن فقہاء کی انھوں نے تعریف کی ہے انھیں بھی اہلِ ظاہر میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ وہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور حضرت یحییٰ بن معین وغیرہ کو باوجود اہلِ ورع کہنے کے علماء ظاہر ہی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ لوگ علماء باطن اور اربابِ قلوب کی فضیلتوں کا اعتراف کیا کرتے تھے[3]۔ ان ائمہ کو اہلِ ظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس علم کے حامل نہیں تھے جسے علم باطن یا علم مکاشفہ کہتے ہیں بلکہ اس علم کے ماہر تھے جسے علم شریعت کہتے ہیں اور شریعت سے امام غزالی بھی دیگر اہلِ تصوف کی طرح ظاہر دین ہی مراد لیتے ہیں[4]۔

مولانا تھانوی دین میں ظاہر و باطن کی تفریق کے بظاہر قائل نہیں معلوم ہوتے جیسا کہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

> "شریعت نام ہے مجموعہ احکام تکلیفیہ کا۔ اس میں اعمال ظاہری و باطنی سب آ گئے۔ متقدمین کی اصطلاح میں لفظ فقہ کو اس کا مرادف سمجھتے تھے جیسے امام ابوحنیفہ سے فقہ کی یہ تعریف منقول ہے "معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا"[5]

ایک جگہ علم باطن کو علم شریعت کا جزو بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] ایضاً ص۲

[2] دیکھیے حجۃ الاسلام ابوحامد محمد الغزالی۔ احیاء علوم الدین، مصر ۱۳۳۴ھ، اول ص۱۶

[3] دیکھیے احیاء علوم الدین، اول ص۲۰

[4] اس سلسلہ میں امام غزالی کے الفاظ یہ ہیں: لان الشریعۃ عبارۃ عن الظاھر، احیاء علوم الدین، اول ص۸۹

[5] حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، التکشف عن مہمات التصوف، اللجنۃ العلمیہ، حیدرآباد ص۱۱۳

"علم باطن خود ایک شعبہ ہے علم شریعت کا، کیوں کہ شریعت نام ہے اصلاح ظاہر و باطن کے طریقہ کے جاننے کا۔ اصلاح ظاہر یہ کہ اقوال و افعال درست کرے۔ اصلاح باطن یہ کہ عقائد و اخلاق درست کرے۔ سو یہ سب شریعت نے مفصل طور پر بتلایا ہے"[1]

اسی وجہ سے مولانا نے ان صوفیوں پر تنقید کی ہے جنھوں نے شریعت اور طریقت کو جدا جدا سمجھا اور حقیقت کو اصل مقصود اور شریعت کو انتظامی قانون اعتقاد کرلیا[2]۔ وہ قرآن و سنت کو ہر چیز کا جامع تسلیم کرتے ہیں جس میں تمام امور کی تعلیم نہایت واضح الفاظ میں دی گئی ہے۔ ان کی رائے میں شریعت مطہرہ کافی وافی اور دوسری کتب و حکم و قوانین و تعالیم سے مستغنی کر دینے والی ہے[3] چنانچہ "معرفت و حقیقت" وغیرہ کے متعلق بھی انھوں نے واضح طور پر یہ فرمادیا کہ "یہ سب امور متعلق شریعت کے ہی ہیں"[4]

لیکن یہ ساری باتیں ایک طرف اور یہ فرمودہ اپنی جگہ پر کہ:

"ہمارا یہ دعوی نہیں کہ علم شریعت ہی کو علم حقیقت کہتے ہیں بلکہ دعوی یہ ہے کہ علم حقیقت علم شریعت کے خلاف نہیں ہے"[5]

دونوں کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی مثال بھی خوب دی ہے کہ "دیوانی کا قانون اور ہے، اور فوجداری کا اور"[6] یعنی:

"ہر ایک کے مضامین جداگانہ ضرور ہیں۔ سو یوں تو شریعت میں بھی مضامین مختلف ہیں اور خود حقیقت میں بھی مگر وہ مضامین شریعت کے مضامین کی نفی نہیں کرتے"[7]

علم شریعت کی جامعیت اور ہمہ گیری کا اعتراف بھی ہے اور اس سے انکار بھی۔ بہر حال ایک لحاظ باقی رکھا گیا ہے کہ علم حقیقت علم شریعت سے مختلف ہونے کے باوجود اس کے خلاف نہیں ہے۔

۱؎ ایضاً ص۲۔ ۲؎ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، تعلیم الدین، تاج پبلشنگ ہاؤس دہلی ص۲

۳؎ ایضاً ص۲ ۴؎ التکشف ص۱۱۳ ۵؎ تعلیم الدین ص۱۱۷

۶؎ ایضاً ص۱۱۷ ۷؎ ایضاً ص۱۱۸

اہلِ تصوف کے نزدیک شریعت اور حقیقت میں فرق ظاہر و باطن کا ہے۔ شریعت کے امور یعنی عبادات و معاملات وغیرہ کو وہ صرف ظاہر جسم سے متعلق سمجھتے ہیں اور انھیں اعمال ظاہری کہتے ہیں اور ایمان، یقین، صدق، اخلاص اور توکل وغیرہ کو جو کہ قلب سے متعلق ہیں انھیں اعمال باطنی کہتے ہیں[1] پھر ان ہر دو طرح کے اعمال کی الگ الگ فقہ اور ان کی جداگانہ حقیقت اور علم کے بھی وہ قائل ہیں[2] اس طرح ظاہر و باطن کی یہ تفریق اس حد کو جا پہنچتی ہے جہاں سے دو مختلف راہیں پیدا ہو جاتی ہیں: ایک خدا کی متعین کردہ شریعت کی راہ جس پر چل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادت قائم کی اور دوسری طریقت یا سلوک کی راہ جسے اعمال باطنی کی درستی کے لیے مشائخ صوفیہ نے اپنی طرف سے خود ہی مقرر کر لیا' اس دعویٰ کے ساتھ کہ اس طریق پر جب اعمال باطنی درست ہو جاتے ہیں تو قلب جو ان اعمال کا محل ہے رمز آشنائے حقیقت ہو جاتا ہے اور اس پر غیب کے معانی و حقائق منکشف ہو جاتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں اس علم تک رسائی ممکن ہو جاتی ہے جو خدا کی طرف سے براہ راست ہے[3]

شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:۔

لان الطرق الموصلة الی الله سبحانه علی قسمین: قسم اثبته الوحی ومعارف الانبیاء...... وقسم اثبته الالهام ومعارف الاولیاء[4]	یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ تک پہنچانے والے راستے دو قسم کے ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جس کی وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء نے تلقین فرمائی..... اور دوسری وہ ہے جسے الہام اور معارف اولیاء نے متعین کیا ہے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

ان ھھنا طریقین: طریقة	خدا رسیدگی کے دو راستے ہیں: ایک راستہ

---

[1] دیکھئے کتاب اللمع صـ۲۳ [2] ایضاً صـ۲۲

[3] اس علم کے متعلق شیخ ابو طالب مکی کا بیان ہے کہ "ھذا ھو العلم النافع الذی بین العبد وبین الله تعالیٰ وھو الذی یلقاہ بہ" قوت القلوب، اول صـ۱۹۶ شیخ محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں "اخذوہ عن الله القاہ فی صدورھم من لدنہ رحمة بھم وعنایة سبقت لھم عند ربھم کما قال فی عبدہ خضر، ابو عبد اللہ محمد بن علی ابن عربی، الفتوحات المکیہ، مصر ۱۳۲۹ھ، دوم صـ۲۵۳

[4] الشاہ ولی اللہ المحدث دہلوی، التفہیمات الالٰہیہ، المجلس العلمی ڈابھیل ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء، دوم صـ۲۸

انتقلت الی الخلق بانتقالہ صلی اللہ علیہ وسلم ..... وطریقۃ بین اللہ وعبدہ ..... ولیس فی ھذا واسطۃ اصلاً[1]	تو وہ ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے خلق تک پہنچا ..... دوسرا وہ ہے جو اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان ہے ...... اصلاً اس طریقہ میں کوئی بھی درمیانی واسطہ نہیں ہے۔

یہ بے واسطہ الہامی طریقہ پیغمبرانہ طریقہ کے بالعکس بڑے دعووں کا حامل رہا ہے مثلاً حضرت بایزید بسطامی اپنے علم بے واسطہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ: اخذ تم علمکم میتاً عن میت واخذ ناعلمنا عن الحی الذی لایموت[2]۔ اسی طرح علامہ ابن جوزی نے ایک صاحب طریقت کا قول نقل کیا ہے جو انتہائی بے باکی کے ساتھ کہتے تھے کہ "قرآن حجاب ہے، رسول حجاب ہے، بجز عبد اور رب کے کچھ نہیں[3]" کبھی کبھی عبد اور رب کا یہ حجاب بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس راہ کے بزرگوں سے شطح کے کلمات صادر ہونے لگتے ہیں۔ بہر حال ایک پیغمبر کو جس طرح بواسطۂ جبریل کلام الٰہی کی سماعت کا دعوی ہوتا ہے اسی طرح ایک عالم باطن "حدثنی قلبی عن ربی" کہتا ہے[4] اس قسم کی باتیں ایک عالم شریعت کو برہم کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جوزی جو ٹھیٹ شرعی ہیں سخت برافروختہ ہو کر فرماتے ہیں کہ جس نے "حدثنی قلبی عن ربی" کہا اس نے درپردہ اس بات کا اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مستغنی ہے[5]۔

قطع نظر اس سے، اہل تصوف اپنے حق میں جس خصوصی علم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس

---

[1] فیوض الحرمین دہلی ۱۳۰۸ھ، ص ۵۰ — [2] الفتوحات المکیہ، دوم ص ۲۵۳

[3] امام جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء، ص ۲۲۴

[4] ابن عربی کا کہنا ہے کہ "حدثنی قلبی عن ربی" کہنے والا باوجود بلند مرتبہ ہونے کے چونکہ اپنے اور خدا کے درمیان قلب کا واسطہ رکھتا ہے اس لیے اس شخص کے علمی مقام کو نہیں پہنچ سکتا جو یہ کہنے کی پوزیشن میں ہو کہ مجھ سے میرے رب نے براہ راست خود فرمایا، دیکھئے الفتوحات المکیہ، اول ص ۵۷

[5] تلبیس ابلیس ص ۳۷۴۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے مستغنی ہونے کا کچھ اندازہ سری سقطی کے اس بیان سے لگایا جا سکتا ہے کہ "تدعی الامم یوم القیامۃ با نبیاءھا علیھم السلام فیقال یا

کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: ایک وہ جسے صرف ان لوگوں پر ظاہر کیا جاتا ہے جو اس کے اہل ہوتے ہیں اور دوسرے وہ علم جس کا تعلق صرف خدا سے ہوتا ہے اور وہ کسی کے سامنے ظاہر نہیں کیا جاتا[1]۔ امام غزالی نے اسے علم معاملہ اور علم مکاشفہ میں تقسیم کیا ہے اور موخر الذکر کو علم باطن کہا ہے[2]۔ اس میں سے پہلی قسم کا علم یا علم معاملہ احوال باطن کی نگہداشت اور صفائی باطن کے طریقے دریافت کرنے کا نام ہے چنانچہ اسے علم اعمال قلوب بھی کہتے ہیں۔ اہلِ تصوف کا عام خیال یہ ہے کہ یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ کسی کے بتانے سے آتا ہے" لم یکونوا یتلقون هذا العلم دراسة عن الکتب ولا یتلقاً بعضهم عن بعض بالالسنة[3]" بلکہ اس کا حصول ماسوی اللہ سے انقطاع اور صدق ارادت کا طالب ہے جس کے لیے کسی عالم باطن کی صحبت میں رہنا ضروری خیال کیا جاتا ہے کیونکہ اسی کی وساطت سے اعمال باطنی درست ہوسکتے ہیں اور اس علم تک رسائی حاصل ہوسکتی ہے جو خدا کی طرف سے براہ راست ملتا ہے اور جسے علم مکاشفہ یا علم باطن کہتے ہیں۔

اہلِ تصوف کا سارا زور اسی علم کے حصول پر ہے۔ لیکن باطنی حقائق جن کی دریافت پر اس علم کا انحصار ہے وہ حواس ظاہری کے ادراک سے باہر ہیں کیوں کہ ان کا تعلق عالم مادیات کے بجائے عالم روحانی یا عالم ملکوت سے ہے۔ اُس عالم کو ہمارے اس عالم اجساد یا عالم مادیات کا باطن اور اس کی اصل کہا گیا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ملک ہستی کا ظاہر اور ملکوت اس کا باطن ہے[4] لیکن عالم ملکوت اور عالم اجساد کے درمیان پردہ حائل ہے اور وہ ہم سے غیب میں ہے۔ اگر اُس طرف جانے کے لیے کسی طرح کوئی پگڈنڈی مل جائے تو آمد و رفت کا سلسلہ کھل سکتا ہے اور وہاں سے رسم و راہ پیدا ہوسکتی ہے۔ اہلِ تصوف کو اس پگڈنڈی کے تلاش کر لینے کا دعویٰ ہے۔ چنانچہ صوفیاء محققین کا خیال ہے کہ حواس باطنی کو ترقی دے کر عالم ملکوت کا مشاہدہ اور غیر مادّی حقائق کا علم حاصل ہوسکتا

= امة موسیٰ ویا امة عیسیٰ وامة محمد غیر المحبین للّٰه تعالیٰ، فانهم ینادون: یا اولیاء اللّٰه ، احیاء علوم الدین، چہارم ص۲۵۴

[1] دیکھیے احیاء علوم الدین، اول ص۸۹

[2] ایضاً ص۱۸

[3] قوت القلوب، اول ص۱۹۸

[4] شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، مصر ۱۲۹۲ھ، اول ص۲۶

ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"جس طرح عالم محسوسات یعنی عالم جسمانی کے لیے قلب کی طرف حواسِ خمسہ کے پانچ دروازے ہیں اسی طرح عالم ملکوت یعنی عالم روحانی کی طرف بھی دل میں ایک دروازہ ہے۔[1]"

لیکن یہ دروازہ بالعموم حالت خواب میں کھلتا ہے جب حواس ظاہری معطل ہوجاتے ہیں اور عالم جسمانی سے ان کا تعلق منقطع ہوجاتا ہے۔ امام غزالی نے خواب میں حواس ظاہری کے تعطل اور قوت متخیلہ کے عمل سے اس حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں:

"جس طرح خواب میں زبانِ حال پیغمبروں کے علاوہ عام آدمیوں کو بھی تمثیلی رنگ میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں سنتے ہیں۔ مثلاً کوئی خواب میں دیکھتا ہے کہ اونٹ اس سے باتیں کر رہا ہے یا گھوڑا اس کو خطاب کر رہا ہے یا کوئی مردہ اس کو کچھ دے رہا ہے یا اس کا ہاتھ پکڑ رہا ہے یا اس سے چھینتا ہے، یا یہ دیکھے کہ اس کی انگلی آفتاب، سورج یا چاند گہن بن گئی ہے یا اس کا ناخن شیر ہوگیا ہے۔ اس قسم کی صورتیں جن کو لوگ خواب میں دیکھا کرتے ہیں انبیا کو یہ چیزیں بیداری میں نظر آتی ہیں اور اسی بیداری کی حالت میں یہ چیزیں ان سے خطاب کرتی ہیں۔[2]"

گویا خواب میں جو خیالی صورتیں نظر آتی ہیں اور جو آوازیں سنائی دیتی ہیں ان کا تعلق کسی حقیقی دنیا سے ہے جس سے قوت متخیلہ نیند یا آرام وسکون کی حالت میں، جب وہ عالم محسوسات سے فارغ ہو، ربط پیدا کرلیتی ہے۔ اس مفروضہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ قوت متخیلہ میں عالم بالا کے ارتسامات قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ امام غزالی نے معارج القدس میں قوتِ متخیلہ کی بلند پروازی اور عالم بالا سے اس کے اتصال پر تفصیل سے بحث کی ہے اور حکمائے یونان کے اس خیال کو تسلیم کیا ہے کہ افلاک ذی روح ہیں اور تمام کلیات وجزئیات کی صورِ علمیہ ان کے نفس میں مرتسم ہیں اور یہ تمام صورتیں جو نفس فلکی میں مرتسم ہیں تخیل کے اعلیٰ درجہ

---

[1] حجۃ الاسلام امام غزالی، کیمیائے سعادت، نولکشور، لکھنؤ ۱۸۹۴ء، ص۱۲

[2] حجۃ الاسلام محمد الغزالی، مضنون بہ علی غیر اہلہ، مصر ۱۳۰۹ھ ص۱۹

میں انسان کے نفس ناطقہ میں مرتسم ہو جاتی ہیں[۱]

عالم بالا کے حقائق و معانی جو کسی صورت میں متمثل ہو کر نظر آتے ہیں یا محسوس ہوتے ہیں امام غزالی اس چیز کو تمثل خیالی کہتے ہیں اور مجدد صاحب اور شاہ ولی اللہ صاحب عالم مثال یعنی عالم ملکوت اور عالم اجساد کے درمیان ایک اور عالم کا وجود ہے جس کا نام عالم مثال ہے۔ مجدد صاحب نے اس عالم کو خواب کی سیرگاہ بتایا ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں:

"سیرگاہ او عالم مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است"[۲]

اس عالم کی حقیقت ان کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ:

"عالم مثال، عالم ارواح اور عالم اجسام کے معانی و حقائق کے لیے ایک آئینہ کی مانند ہے کہ اس عالم مثال میں اجسام و ارواح کے معانی و حقائق لطیف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں کیوں کہ اس میں ہر معنی و حقیقت کی ایک خاص مناسب شکل ہے۔ عالم مثال میں بذات خود کوئی صورت و شکل و ہیئت نہیں ہے۔ صور و اشکال دوسرے عالموں سے آکر اس میں عکس ڈالتی ہیں۔ جس طرح آئینہ میں کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ جو صورتیں اور شکلیں اس میں آتی ہیں وہ باہر سے آتی ہیں"[۳]

شاہ صاحب کے عالم مثال کی صورت یہ ہے کہ:

"عالم موجودات میں ایک ایسا عالم بھی ہے جو غیر مادی ہے اور جس میں معانی ان اجسام کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے ان کے مناسب ہیں۔ پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہوتا ہے تب دنیا میں ان کا وجود ہوتا ہے۔ اور یہ دنیاوی وجود ایک اعتبار سے بالکل اس

---

[۱] تفصیل کے لیے دیکھئے معارج القدس، بحوالہ مولانا شبلی نعمانی، الکلام، عمدۃ المطابع لکھنؤ ۱۹۰۶ء، دوم ص۱۲۱ نیز ص۲۶۶-۲۶۸۔ مولانا شبلی نعمانی نے معارج القدس کے دو نسخوں کا مقابلہ کر کے تصحیح کے ساتھ الکلام میں اسے نقل کیا ہے، دیکھئے ص۲۵۹ تا ص۲۷۸۔ یہ دونوں ہی نسخے نہ ندوۃ العلماء کی لائبریری میں مل سکے نہ دار المصنفین کی لائبریری میں۔

[۲] حضرت مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، کانپور ۱۹۰۶ء، سوم، مکتوب: ۳۱ ص۵۸

[۳] ایضاً، سوم مکتوب: ۳۱ ص۵۷

مثال کے وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اکثر وہ اشیاء جو عوام کے نزدیک جسم نہیں رکھتیں اس عالم میں منتقل ہوتی اور اترتی ہیں اور عام لوگ ان کو نہیں دیکھتے"[1]

اس عالم مثال کے علاوہ شاہ صاحب نے ایک اور عالم برزخ کے نام سے قائم کیا ہے جو ان کے خیال میں عالم اجساد اور عالم مثال کے بیچ میں ہے اور دونوں عالموں کے احکام کا جامع ہے[2] انہوں نے معراج کو اسی عالم کی سیر بتایا ہے جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم پر روح کے احکام ظاہر ہوئے اور روح پر معاملات روحانی جسم کی صورت میں نمایاں ہوئے[3] شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس طرح کے وقائع صرف پیغمبرانِ عالی مرتبت ہی کے سامنے پیش نہیں آتے بلکہ اولیاء امت کے بھی مشاہدہ میں آتے ہیں، جیسا کہ فرماتے ہیں:

وقد ظهر لحزقيل وموسىٰ	اور اس قسم کے واقعات حضرت حزقیل اور
وغيرهما عليهم السلام نحو من	حضرت موسیٰؑ وغیرہ کو پیش آئے۔ اسی طرح اولیاء
تلك الوقائع وكذلك لاولياء الامة[4]	امت کو بھی پیش آتے ہیں۔

معراج کی رات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچنے اور وہاں اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نشانیوں کے مشاہدہ کرنے کے ضمن میں شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ جس سدرہ یعنی بیری کے درخت کا اس مقام عالی میں ذکر ہوا ہے وہ درحقیقت وجود کا درخت ہے[5] اور جو انوار اس درخت کو ڈھانکے ہوئے تھے وہ تدلیات الٰہیہ اور تدبیرات رحمانیہ ہیں جن کا آپ کو وہاں مشاہدہ ہوا تھا اور یہ اس عالم ظاہر میں وہاں چمکتی ہیں جہاں ان کے قبول کی استعداد ہوتی ہے[6] گویا رسولؐ خدا کو معراج میں جو کچھ حاصل ہوا وہ اہل باطن کو یہیں بیٹھے بیٹھے حاصل ہو جاتا ہے اور جن آیات کبریٰ کا آپ نے وہاں مشاہدہ کیا ان سب کو اہل باطن یہیں سے دیکھ لیتے ہیں۔
امام غزالی فرماتے ہیں:۔

> دل ایک آئینہ کی طرح ہے اور لوح محفوظ بھی ایک آئینہ ہے جس میں تمام موجودات کی تصاویر ہیں۔ جیسے صاف آئینہ کو تصویروں والے آئینہ کے سامنے رکھیں تو تمام تصویریں اس میں صاف نظر آتی ہیں اسی طرح جب دل کا

---

[1] شاہ ولی اللہ المحدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، مصر ۱۳۲۲ھ، اول ص ۱۰ [2] ایضاً، دوم ص ۱۵۴
[3] ایضاً دوم ص ۱۵۳ [4] ایضاً دوم ص ۱۵۳ [5] ایضاً دوم ص ۱۵۷ [6] ایضاً دوم ص ۱۵۶

آئینہ صاف اور تمام محسوسات سے معرّا اور مبرّا ہو جاتا ہے تو وہ لوحِ محفوظ سے تعلق پیدا کر لیتا ہے، پھر لوحِ محفوظ کی تمام تصویریں دل کے آئینہ میں جھلکنے لگتی ہیں[۱]"

عالمِ غیب کی باتوں کا ایک صوفی کے قلبِ صافی پر عیاں ہونا خواب اور بیداری دونوں ہی حالتوں میں یکساں ہے۔ خواب میں اس وجہ سے کہ قلب عالمِ محسوسات سے بالکلیہ فارغ رہتا ہے۔ چنانچہ اہلِ تصوف کے خیال میں وہ عالمِ ملکوت سے ربط پیدا کر لیتا ہے اور اس طرح غیب کے عجائب و غرائب کو دیکھ لیتا ہے اور جو کچھ آئندہ ہونے والا ہوتا ہے اسے نظر آجاتا ہے یا تو صاف طور پر یا مثالِ خیالی کے لباس میں[۲] یہی وجہ ہے کہ صوفی عارف کی نیند کو بھی عین بیداری کہا گیا ہے اور اس کا سونا جاہل کی نماز پر فضیلت رکھتا ہے[۳] کیونکہ اہلِ تصوف کا خیال ہے کہ عارف کا قلب نیند کی حالت میں بھی بیدار رہتا ہے اور خواب میں وہی کچھ دیکھتا ہے جو انبیاء حالتِ بیداری میں دیکھتے ہیں[۴] لیکن یہ چیز کچھ خواب ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ بیداری میں بھی ایسا ہونا ممکن ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

فیتلقون من امر الغیب فی الیقظہ[۵]	"وہ غیب کی چیز کو حالتِ بیداری میں بھی حاصل کرتے ہیں۔"

شاہ ولی اللہ صاحب کا خیال ہے کہ:

"اسے خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں فرشتے نظر آتے ہیں اور فرشتوں کی جماعت جن کاموں پر مامور ہے سالک انھیں ان کاموں کو کرتے اور اس ضمن میں آتے جاتے دیکھتا ہے اور انھیں جانتا اور پہچانتا بھی ہے[۶]"

نیز یہ کہ غیبی امور سے اس کی واقفیت کی صورت یا اس کا ذریعۂ علم بعینہ وہی ہوتا ہے جو انبیاء علیہم السلام کا ہے جیسا کہ امام غزالی کا بیان ہے کہ:۔

---

[۱] کیمیائے سعادت صد ۱۳، نیز دیکھئے عوارف المعارف، دوم صد ۴۲ مزید دیکھئے احیاء علوم الدین، سوم صد ۱۶

[۲] دیکھئے کیمیائے سعادت صد ۱۳ نیز دیکھئے عوارف المعارف، اول صد ۱۱۵ و دوم صد ۴۰

[۳] ملاحظہ کیجئے قوت القلوب، اول صد ۱۲۱ [۴] ایضاً، اول صد ۱۲۴

[۵] حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالی، فیصل التفرقہ، مصر ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱ء، صد ۳۵۔

[۶] ہمعات صد ۲۱۔

"کبھی انبیاء اور اولیاء کو بیداری اور صحت میں خوبصورت صورتیں نظر آتی ہیں جو جواہر ملائکہ کے مشابہ ہوتی ہیں۔ انھیں صورتوں کے ذریعہ سے انبیاء اور اولیاء کو وحی والہام ہوتا ہے۔"

گویا اولیاء کو جو علم بذریعۂ الہام حاصل ہوتا ہے اس میں اور پیغمبروں کے علم میں جو انھیں بذریعہ وحی حاصل ہوتا ہے کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ دونوں کے حصول کی جگہ اور صورت ایک ہی ہے۔ چنانچہ اہل تصوف اپنے الہامی علم میں ٹھیک اسی طرح کسی فساد، غلطی یا خلل کے احتمال کو نہیں مانتے جیسا کہ انبیاء علیہم السلام پر نازل ہونے والی وحی میں اس کا امکان نہیں ہے اور اس کی حفاظت وصیانت کا یقین واطمینان ہے۔ اپنے علم کے تئیں صوفیہ کا یہ وثوق ان کے اس خیال کی بنیاد پر ہے کہ:۔

اذا بلغ العبد مقام المعرفة	بندہ جب معرفت کے مقام پر پہنچ جاتا ہے
اوحی اللہ تعالیٰ الیہ بخواطر	تو اللہ تعالیٰ خود اپنی طرف سے اس کے دل
وحرس سرہ ان یسنح	میں بات ڈالتا ہے اور اس کے سر کی نگہبانی
فیہ غیر خاطر الحق [۲]	کرتا رہتا ہے تاکہ غیر خدا کی طرف سے اس پر
	کوئی بات القا نہ ہو۔

شیخ یحیٰی منیری فرماتے ہیں:۔

سنت حق تعالیٰ با اولیاء خویش چناں	حق تعالیٰ کی اپنے اولیاء کے ساتھ یہ سنت
رفتہ است کہ نہ پسندد کہ بسر ایشاں	رہی ہے کہ وہ نہیں پسند کرتا کہ ان کے سر
جز آں نماید کہ باشد، و سر ایشاں آنچہ	پر اس کے سوا آشکار کرے جو ہو۔ ان کا سر
گیرد از حق گیرد...... ہرچہ پدید آید ہمہ راست	جو کچھ بھی اخذ کرتا ہے سب حق کی طرف سے
پدید آید وہمہ صواب [۳]	اخذ کرتا ہے اور اس پر جو بات بھی ظاہر ہوتی
	ہے سب حق وصواب ہوتی ہے۔

اہل تصوف کا عام خیال ہے کہ اس مقام خاص میں پہنچ کر ولی وعارف کے قلب

---

[۱] فیصل التفرقہ ص۳۵   [۲] الرسالۃ القشیریہ ص۱۸۵

[۳] مکتوبات صدی ص۸۵۔

پر علم کے انوار روشن ہو جاتے ہیں جس سے وہ عجائب و غرائب کو دیکھ لیتا ہے[۱]، یہاں تک کہ کوئی بات نہ اس پر مخفی رہتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے غیب میں ہوتی ہے[۲]۔ اس دعویٰ ہمہ دانی کی ایک مثال حضرت شبلی کا یہ قول ہے کہ:

لو دبّت نملة سوداء علی صخرة
صماء فی لیلة ظلماء ولما شعر
بها او لم اعلم بها انه ممکور
بی[۳]

کسی تاریک رات میں سخت چٹان پر اگر کوئی سیاہ چیونٹی رینگے اور میں اس سے واقف یا باخبر نہ ہوں تو میں یہ کہوں گا کہ میرے ساتھ دھوکا کیا گیا ہے۔

ابراہیم الدسوقی کہتے ہیں:

اشهدنی الله تعالیٰ ما فی العلی
وانا ابن ست سنین ونظرت
فی اللوح المحفوظ وانا ابن ثمانی
سنین وفککت طلسم السماء
وانا ابن تسع سنین ورأیت
فی السبع المثانی حرفا معجما
حار فیه الجن والانس ففهمته
وحمدت الله تعالیٰ علی معرفته
وحرکت ما سکن وسکنت ما
تحرك باذن الله تعالیٰ وانا
ابن اربع عشرة سنة، والحمد
لله رب العالمین[۴]

جب میں چھ برس کا تھا تو اللہ تعالیٰ نے آسمان کی پہنائیوں میں جو کچھ ہے اس کا مجھے مشاہدہ کرایا۔ اور جب میں آٹھ سال کا ہوا تو میں نے لوح محفوظ کو بغور دیکھ کر اس کا اندازہ کر لیا اور جب میری عمر نو سال کو پہنچی تو میں نے آسمان کے طلسم توڑ دیا اور جب چودہ برس کا ہوا تو میں نے سبع مثانی میں ایک مبہم کلمہ دیکھا جس میں جملہ جن و انس حیران و سرگرداں تھے، میں نے اسے سمجھ لیا اور اس کی معرفت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔ جو ساکن تھا میں نے اسے حرکت دی اور جو متحرک تھا میں نے اسے خدا کے حکم سے ساکن بنایا اور اللہ رب العالمین کا شکر ہے۔

---

[۱] "العارف تفضی له انوار العلم فیبصر به عجائب الغیب" الرسالة القشیریہ صـ۱۸۷

[۲] "لا یغیب منه ولا یخفی علیه شیٔ"۔ الرسالة القشیریہ صـ۱۳۸

[۳] الدکتور عبدالرحمٰن بدوی، شطحات الصوفیہ کویت ۱۹۷۶ء، اول صـ۲۲۲

[۴] عبدالوہاب شعرانی، الطبقات الکبریٰ، مصر ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء، اول صـ۱۸۳

شاہ ولی اللہ صاحب اپنے بڑے چچا حضرت شیخ ابوالرضا محمد کے وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے ایک خادم کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا :

بخدا اگر مورے در زیر ترین زمیں باشد و در
خاطر او صد خطرہ خطور کند من نود و نہ خطرہ
را می دانم و حق سبحانہ بتمام آں ہا عالم است[1]

بخدا اگر زمین کے نچلے طبق میں ایک چیونٹی ہو
اور اس کے دل میں سو خیالات آئیں تو
اس کے ننانوے خیالات کو میں جانتا ہوں
اور حق تعالیٰ سو کے سو کو جانتا ہے ۔

علم میں قریب قریب خدا کی برابری کا یہ دعویٰ خود کو محرم رازِ درونِ میخانہ سمجھنے کی بنیاد پر کیا گیا ہے ، جیسا کہ ذیل کی روایت سے اندازہ ہوتا ہے ۔ حضرت عبدالواحد بن زید فرماتے ہیں :

سألت الحسن عن علم الباطن
فقال سألت حذیفة بن الیمان عن علم
الباطن فقال سألت رسول اللّٰہ صلی
اللّٰہ علیہ وسلم عن علم الباطن
فقال : سألت جبریل عن علم
الباطن فقال : سألت اللّٰہ عز
وجل عن علم الباطن ، فقال :
ھو سرٌ من سری ، اجعلہ
فی قلب عبدی لا یقف علیہ
احد من خلقی[2]

میں نے حضرت حسن سے علم باطن کے متعلق
دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت
حذیفہ بن یمان سے علم باطن کے متعلق پوچھا ۔
انھوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے علم باطن کے بارے میں سوال
کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے حضرت جبریل
سے اس کے متعلق پوچھا تو انھوں نے کہا
کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے علم باطن کے بارے
میں معلوم کیا ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ میرے
رازوں میں سے ایک راز ہے جسے میں اپنے
بندہ کے قلب میں ڈالتا ہوں اس طور پر
کہ میری مخلوق میں کوئی بھی اس پر مطلع نہیں ہو سکتا ۔

---

[1] حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ، انفاس العارفین ، دہلی ۱۳۳۵ھ / ۱۹۱۷ء ، صفحہ ۹۵

[2] ابوبکر محمد الکلاباذی ، التعرف لمذہب اہل التصوف ، تحقیق وتقدیم الدکتور عبدالحلیم محمود وطٰہٰ عبدالباقی سرور ، قاہرہ ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء صفحہ ۸۷ اس روایت میں حضرت حذیفہؓ سے حضرت حسن بصری کی سماعت کا ذکر ہے اور شیخ ابوطالب مکی نے بھی ایک جگہ حضرت حسن بصری کو حضرت حذیفہؓ کا شاگرد بتایا ہے ، دیکھئے قوت القلوب ، دوم صفحہ ۲۳ =

اس سلسلہ میں امام غزالی کا بیان ہے کہ:

ھو سر من اسرار اللہ تعالیٰ	یہ اللہ تعالیٰ کے رازوں میں سے ایک راز ہے جسے
یقذفہ اللہ تعالیٰ فی قلوب	وہ اپنے محبوب بندوں کے دلوں میں ڈالتا ہے
احبارہ لم یطلع علیہ ملکا ولا بشراً۔[1]	اور اس پر کسی فرشتہ اور بشر کو مطلع نہیں کرتا۔

اس راز سربستہ کو مشائخ صوفیہ ربوبیت کا راز کہتے ہیں جسے ظاہر کرنا ان کے نزدیک کفر ہے، کیوں کہ اگر اسے ظاہر کر دیا جائے تو ان کے خیال میں نبوت بیکار ہو جائے[2]۔ اس کے علاوہ علماء تصوف کے پاس ایک اور راز ہے جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ اگر اسے وہ ظاہر کردیں تو تمام احکام باطل ہو جائیں[3]۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان رازوں میں سے کوئی راز حضرت ابوبکرؓ کے سینہ میں ڈالا گیا تھا جس کی وجہ سے وہ دیگر صحابہ پر فضیلت رکھتے تھے۔ اس ضمن میں علماء تصوف کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما فضلکم ابوبکر بکثرۃ	تم لوگوں پر ابوبکر کی فضیلت زیادہ روزہ رکھنے
صیام ولا صلوٰۃ ولکن بسر	اور زیادہ نماز پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس
وقر فی صدرہ[4]	راز کی وجہ سے ہے جو ان کے سینہ میں رکھ دیا گیا ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے اس رازدارانہ علم کے متعلق اہل تصوف کا بیان ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے اس پر گفتگو کرتے تھے تو حضرت عمرؓ تک اسے سمجھنے سے قاصر رہتے تھے[5]۔

= لیکن ان کی ملاقات حضرت حذیفہ سے ثابت نہیں، ملاحظہ کیجئے امام جلال الدین سیوطی، ذیل الموضوعات، لکھنؤ ۱۳۰۳ھ، ص۴۴-۴۵، نیز دیکھئے ملا علی القاری، المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع، تحقیق و تعلیق عبدالفتاح ابوغدہ، بیروت ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ص۲۲، مزید دیکھئے امام محمد بن علی الشوکانی، الفوائد المجموعۃ فی الاخبار الموضوعۃ، بیروت ۱۳۹۲ھ/ص۲۸۴

[1] احیاء علوم الدین، سوم ص۲۱ [2] ایضاً، اول ص۸۹ [3] ایضاً، اول ص۸۹

[4] ایضاً، اول ص۲۱ و ۸۸ لیکن حافظ سخاوی، شیخ عجلونی اور حافظ عراقی وغیرہ نے اس کے حدیث ہونے سے انکار کیا ہے اور اسے ابوبکر بن عبداللہ المزنی کا قول بتایا ہے۔ دیکھئے المقاصد الحسنہ، بیروت ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء ص۳۶۹ و کشف الخفاء، بیروت ۱۳۵۲ھ، دوم ص۱۰۹ والمغنی عن حمل الاسفار برحاشیہ احیاء، اول ص۲۱

[5] احمد قشاشی، السمط المجید، حیدر آباد ۱۳۲۷ھ، ص۳۰۔ ملا طاہر پٹنی وغیرہ نے اسے موضوع بتایا ہے، دیکھئے =

حضرت ابوبکرؓ چونکہ افضل امت ہیں اس لیے اہلِ تصوف نے چاہا ہوگا کہ ان کی فضیلت کو کچھ یوں ثابت کیا جائے کہ اس سے خصوصی علم کی افضلیت کا پہلو نکل آئے ورنہ اصلاً وہ حضرت علیؓ کو اس کا حامل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اس باب میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حضرت علیؓ کو خصوصیت کے ساتھ یہ علم دیا گیا تھا اور اس کا وافر حصہ انھیں ملا تھا۔ شیخ ابو نصر سراج طوسی فرماتے ہیں۔

ذاك امرؤ اعطی علم اللدنی	یہ وہی ذات گرامی ہیں جنھیں علم لدنی عطا
والعلم اللدنی هو العلم الذی	فرمایا گیا اور علم لدنی وہ علم ہے جس سے
خص به الخضر علیه السلام[1]	حضرت خضر کو خصوصیت دی گئی۔

اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت علی کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ:

علمنی رسول الله صلی الله	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو سو باب
علیه وسلم سبعین بابا من	ایسے سکھائے ہیں کہ میرے علاوہ کسی اور کو آپ نے
العلم لم یعلم ذلك احدا غیری	اس کی ہوا تک نہ لگنے دی۔

حضرت جنید نے بھی حضرت علی کو علم و معاملۂ طریقت میں اہلِ تصوف کا امام بتایا ہے[2]۔
نہیں کہا جا سکتا کہ حقائقِ باطنی کو حضرت علی کے ساتھ مخصوص کرنے اور اس میں انھیں امامت کا درجہ دینے میں تصوف نے شیعیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ تصوف کے بیشتر سلسلے جو اس خصوصی علم کے اشارات و معانی کو نسلاً بعد نسل ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا ذریعہ رہے ہیں حضرت تک منتہی ہوتے ہیں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

"تمام صوفیہ کا نسلاً بعد نسل اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ طریقت کے سارے سلسلے حضرت

= تذکرۃ الموضوعات وقانون الموضوع والضعفاء، ۱۳۴۲ھ، ص ۹۳ نیز دیکھئے ابوالحسن علی بن محمد بن عراقی الکنانی، تنزیہ الشریعۃ المرفوعہ عن الاخبار الموضوعہ، بیروت ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء، اول ص ۴۰۲، مزید دیکھئے الفوائد المجموعہ ص ۳۳۵

[1] کتاب اللمع ص ۱۲۹ [2] کتاب اللمع ص ۳۷۸ لیکن حضرت علیؓ نے فہم قرآن کے علاوہ اپنے حق میں کسی اور علم سے انکار کیا ہے، ملاحظہ کیجئے صحیح البخاری، باب دعاء النبی الی الاسلام والنبوۃ وان لا یتخذ بعضهم بعضا اربابا من دون الله، قاہرہ ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء، الجزء الرابع ص ۸۴ [3] دیکھئے کشف المحجوب ص ۶۰

علیؓ کی طرف راجع ہیں[1]

ان سلسلوں کے حضرت علی تک پہنچنے کی وجہ شاہ صاحب نے یہ بتائی ہے کہ انھوں نے ہی سب سے پہلے جذب کا دروازہ کھولا اور وہی اس امت کے پہلے صوفی، پہلے مجذوب اور پہلے عارف ہیں[2] قطع نظر اس سے کہ تصوف کے سلسلوں کا حضرت علی تک پہنچنا معتبر اور مستند بھی ہے یا نہیں[3] قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان سلسلوں کی بدولت باطنی علوم معارف کی تعلیم و تبلیغ کا ایسا نظام قائم ہوا جس کے "فیوض و برکات" کا تسلسل ہنوز قائم ہے گرچہ اس کے آداب اور طریقے زمان و مکان کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہے ہیں۔

---

[1] ہمعات ص۲۵، نقش بندیہ کے استثناء کے ساتھ جو اپنا سلسلہ حضرت ابوبکر سے جوڑتے ہیں۔

[2] فیوض الحرمین ص۱۵ و ہمعات ص۲۵۔

[3] تصوف کے سلسلوں سے متعلق سب سے قدیم سند جو فراہم ہوسکی ہے اس میں حضرت علی کا سرے سے نام ہی نہیں ہے بلکہ ان کی جگہ حضرت انس بن مالک کا نام ہے، دیکھئے ابن الندیم، الفہرست، مصر ۱۳۴۸ھ، ص۲۶۲ نیز امام قشیری کے استاد شیخ ابو علی دقاق نے اپنا جو سلسلہ بیان کیا ہے وہ حضرت داؤد طائی پر ختم ہوجاتا ہے اور داؤد طائی کے بعد عام تابعین کا ذکر ہے جن سے وہ ملے، دیکھئے الرسالۃ القشیریہ ص۱۷۵

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول ۸

۱۔ مقام اشاعت۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ یوپی

۲۔ نوعیت اشاعت۔ سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر۔ سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت۔ ہندوستانی

پتہ۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی

۴۔ ایڈیٹر۔ سید جلال الدین عمری

قومیت۔ ہندوستانی

پتہ۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی

۵۔ ملکیت۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

۱۔ مولانا محمد فاروق خاں صاحب۔ (صدر) ۱۲۵۲۔ بازار چتلی قبر دہلی ۶

۲۔ جناب افضل حسین صاحب (رکن) ۱۲۵۲۔ بازار چتلی قبر، دہلی ۶

۳۔ جناب سید یوسف صاحب (رکن) "

۴۔ جناب سید امین الحسن رضوی (") معرفت ریڈینس۔ بارہ دری شیر افگن۔ دہلی ۶ - ۵۔ ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبہ فزکس جامعہ ملیہ دہلی - ۶۔ مولانا سید احمد عروج قادری۔ گھیر سیف الدین خاں، رام پور۔ ۷۔ ٹی کے عبداللہ صاحب الاتھن کنڈی ہاؤس۔ پلیری۔ کالی کٹ۔ ۸۔ ڈاکٹر احمد سجاد بریاتو ہاؤسنگ سوسائٹی کالونی۔ طارق منزل رانچی۔ ۹۔ ڈاکٹر حمید اللہ۔ شعبہ انگریزی۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۱۰۔ مولانا سید حامد علی۔ میران پور کٹرا۔ شاہجہاں پور، یوپی

۱۱۔ سید جلال الدین عمری۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

سید جلال الدین عمری پبلشر

ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ

ڈاکٹر بدرالدین بٹ

عرب تاریخ نگاری بحیثیت ایک فن کے ایک طویل اور مسلسل عمل کا نتیجہ ہے۔ اس فن نے آہستہ آہستہ ایک ایسی غیر معمولی سائنس کی شکل اختیار کر لی جسے کسی بھی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس فن کی جڑیں عرب سوسائٹی میں اتنی گہری ہیں کہ محض تحریری ریکارڈ اس کی تمام تفصیلات فراہم کرنے سے قاصر ہے[1]

قدیم ترین عرب سماج، جس کے بارے میں ہمیں معلوم ہو سکا ہے خانہ بدوشانہ تھا۔ اس کے علاوہ کچھ مستقل بستیاں بھی تھیں جن کے بارے میں ہم محدود معلومات رکھتے ہیں۔ جنوبی عرب میں کھدائی کے دوران کچھ کتبات ملے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ بارہ سو ق۔م میں وہاں چار ریاستیں تھیں۔ ریاست کا سربراہ دنیاوی اور دینی مرتبہ پر فائز ہوتا تھا۔ گو یہ کتبات مذہبی نوعیت کے ہیں مگر پھر بھی کسی قدر انسانی سرگرمی کا پتہ دیتے ہیں۔ ان میں تاریخی شعور کا احساس ملتا ہے۔ یمنی روایات ہمیں زبان، صنعت و حرفت، ادب اور یمنیوں کے شمالی عربوں پر احساس برتری کے بارے میں معلومات فراہم کرتے ہیں۔ شمالی عرب میں ہمیں حیرہ کے عربوں، ان کے انساب اور بادشاہوں کے بارے میں معلومات ملتی ہیں شمالی عربوں نے اپنے معبودوں سے متعلق واقعات، سماجی حالات اور انساب کو زبانی روایات کے ذریعہ محفوظ کیا۔ ان تمام چیزوں کو بعد میں جمع کر کے "ایام العرب" کا نام دیا گیا[2] ہم اس سلسلہ میں صرف مورخین ہی کے مرہون منت نہیں ہیں جنھوں نے قدیم روایات کو محفوظ کر لیا بلکہ شعراء جاہلیت کا بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے جنھوں نے اپنے قبائل کے فخریہ کارناموں اور اپنے آباء و اجداد کی مایہ ناز سرگرمیوں کو احساس برتری کے تحت اپنی شاعری میں محفوظ کر لیا[3]

قرآن مجید نے اپنے نزول کے وقت ہی سے عربوں کی تاریخ اور اس مشن پر تفصیلی

روشنی ڈالی جس کی طرف انھیں دعوت دی جا رہی تھی۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی پہلی نسل تلاش وتحقیق کے فطری تقاضوں اور اپنی دینی ضرورت کے تحت اسی طرف مائل ہوئی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ، ان کی سرگرمیوں اور کارناموں کو خود اپنے اور ساری انسانیت کے لیے جمع کریں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پیغمبرؐ کے اقوال وافعال کو جمع کیا گیا اور اس سارے ذخیرے کو مجموعۂ احادیث کی شکل دے دی گئی، رسول اللہؐ کے ہر قول وفعل کو راویوں کی ایک کڑی سے جوڑا گیا جسے "اسناد" کہتے ہیں۔ اسی ذخیرہ احادیث سے ایک بڑا سرمایہ بھی فراہم ہوا، جس کے سلسلے میں مسلمان علماء وفضلاء کی طرف سے تہذیب وترتیب کا کام جاری رہا۔ اسی مواد سے اسلامی قانون، رسوم اور تاریخ نگاری وجود میں آئے۔ رسول اللہؐ کی سیرتِ طیبہ اور صحابہ کرامؓ کے حالاتِ زندگی نے ابتدائی عرب تاریخ نگاری کے لیے بنیاد فراہم کی۔ رسول اللہؐ کے اقوال وافعال کو اسناد کے ساتھ ضبطِ تحریر میں لانا عرب تاریخ نگاری پر اس قدر اثر انداز ہوا کہ صدیوں تک یہ طریقہ عرب تاریخ نگاری کا لازمی جزو بن گیا۔[۳] جن حضرات نے سیرت ومغازی کو اس انداز پر ترتیب دیا ان میں چند معتبر حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

ابان بن عثمان بن عفانؓ (م ۱۰۵ھ) عروہ بن زبیرؓ (م ۹۲ھ) شرجیل بن سعد (م ۱۲۳ھ) وہب بن منبہ (م ۱۱۰ھ) ابن شہاب الزہری (م ۱۲۴ھ) عاصم بن عمرو بن قتادہ (م ۱۲۰ھ) عبداللہ بن ابوبکرؓ (م ۱۳۵ھ) موسیٰ بن عقبہ (م ۱۴۱ھ) معمر بن راشد (م ۱۵۰ھ) ابن اسحاق (م ۱۵۲ھ) زیاد البکائی (م ۱۸۳ھ) ابن ہشام (م ۲۱۸ھ) الواقدی (م ۲۰۷ھ) ابن سعد (م ۲۳۰ھ)[۵]

ان میں اہم ترین سیرت اور مغازی نگار محمد بن اسحاق بن یسار تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا۔ حصہ اوّل کا انھوں نے "المبتدا" نام رکھا جس میں انھوں نے ابتدائے آفرینش سے رسول اللہؐ کے اعلانِ نبوت تک مواد جمع کیا۔ اسی حصہ میں رسول اللہؐ سے قبل انبیاءؑ اور اقوام کے احوال بھی درج ہیں۔ حصۂ دوم "کتاب المغازی" کہلاتا ہے جو رسول اللہ کے اعلانِ نبوت سے شروع ہو کر آپ کی وفات تک کے واقعات پر ختم ہوتا ہے۔ اور حصہ سوم کا نام کتاب الخلفاء" ہے۔ اس سلسلہ میں جو ٹکڑے دست بردِ زمانہ سے محفوظ رہ گئے ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ابن اسحاق نے خلفائے راشدینؓ اور ابتدائی اموی حکمرانوں تک کے حالات تحریر کیے تھے۔[۶]

ابن اسحاق کی "المبتدا والمبعث والمغازی" پچھلے تیرہ سو برس سے ناپید تھی۔ مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب (پیرس) نے انتہائی عرق ریزی اور تحقیق وتلاش بسیار کے بعد اس کا ایک حصہ دریافت کیا اور اس کو رباط یونیورسٹی کے کلیۃ الآداب نے اپنے انتظام سے پہلی بار شائع

کیا۔شائع شدہ اس حصہ میں درج موضوعات یوں ہیں:۔سلسلۂ نسب پاکؐ، عبد المطلب کی نذر، عبداللہ بن عبدالمطلب کی شادی، قبیلہ حمیر کے بادشاہ، تبّع اوسط کی حکایت، تبّع کی قتل گاہ، اصحاب الفیل کا واقعہ، آنحضرتؐ کے جدا مجد عبدالمطلب کی وفات، بحیرا راہب کا قصہ خدیجہؓ بنت خویلد کا واقعہ، رسول اللہؐ کے متعلق علماء یہود کی بشارت، سلمان فارسیؓ کا اسلام لانا۔آثار کعبہ،تعمیر کعبہ۔رسول اللہؐ کی بعثت، حضرت علیؓ کا اسلام لانا، حضرت ابوبکرؓ کا اسلام لانا، حضرت ابوذرؓ کا اسلام لانا۔مہاجرین کا اسلام لانا، مسلمانوں پر ظلم وستم اور تشدّد، حضرت حمزہ کا اسلام لانا، اصحاب رسولؐ کی ہجرت حبشہ، اسمائے گرامی مہاجرین حبشہ، حضرت عمرؓ کا اسلام لانا۔مکہ مکرمہ میں قرآن کریم کی جہری تلاوت، تعذیب اہلِ ایمان۔رسول اللہؐ کے ساتھ مشرکین کی مخاصمت۔سرزمین حبشہ کی طرف ہجرت، مہاجرین حبشہ کے اسمائے گرامی۔قریش کی رسول اللہؐ کو ایذا رسانی۔اہل عرب کو رسول اللہؐ کی تبلیغ عام۔ابوطالب کی وفات۔وفات خدیجہؓ بنت خویلد۔سیدہ ام کلثومؓ کا نکاح، زینبؓ بنت علیؓ کا نکاح، حضرت عثمانؓ کا نکاح، رسول اللہ کی ازواج مطہرات، مذاق اڑانے والوں کا انجام، علامات نبوّت، ام شریکؓ دوسیہ کا اسلام لانا۔حضرت ابوہریرہؓ کا اسلام لانا۔عدی بن حاتم کا اسلام لانا۔مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، غزوہ بدر، غزوہ سویق، غزوہ ذی امر، سریہ زید بن حارثہ، کعب بن اشرف کا قتل، غزوہ احد۔

ابن اسحاق پر عموماً یہ تنقید کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب السیرۃ" میں من گھڑت اشعار نقل کیے ہیں انساب کے بیان میں غلطیاں کی ہیں۔اسناد درج کرنے میں لاپرواہی برتی ہے اور اہلِ کتاب پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کیا ہے[۳۵] مگر اس تنقید کے باوجود یہ سہرا انہی کے سر ہے کہ انھوں نے پہلی بار سیرت، مغازی، انساب، فتوح، تذکرۂ صحابہ، تاریخ خلفائے راشدینؓ اور اموی حکمرانوں کی تاریخ اور قدیم انبیاء کی تاریخ کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا حالانکہ اس سے قبل یہ علٰحدہ علٰحدہ موضوع تصور ہوتے تھے[۳۶] ابن ہشام نے بعد میں اشعار اور مشکوک روایات کو علاحدہ کرکے "السیرۃ النبویہ" کا ایک مختصر ایڈیشن تیار کیا۔

ابن اسحاق کے بعد عمر الواقدی کا نام اہم ہے۔وہ سیرت، مغازی اور عمومی تاریخ سے دلچسپی رکھتے تھے۔خطیب بغدادی کے بیان کے مطابق انھوں نے کسی بھی صحابی کی اولاد کو یہ پوچھے بغیر نہیں چھوڑا کہ ان کے والد نے کس کس جنگ میں شرکت کی اور شہادت کی صورت میں جائے شہادت کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔اپنی تاریخ کو معتبر بنانے کے لیے وہاں

مقامات کا بچشم خود مشاہدہ کرنے جاتے جہاں پر مختلف لڑائیاں لڑی گئی تھیں[۹]۔

ابن الندیم نے واقدی کی اٹھائیس کتابوں کے نام لکھے ہیں جو مختلف موضوعات پر مشتمل ہیں۔ تاریخ میں مندرجہ ذیل کتابیں انھوں نے اپنی یادگار میں چھوڑیں۔

(۱) کتاب التاریخ والمغازی والمبعث (۲) کتاب اخبار مکہ (۳) کتاب الطبقات (۴) کتاب فتوح الشام۔ (۵) کتاب فتوح العراق۔ (۶) کتاب الجمل۔ (۷) کتاب مقتل الحسن علیہ السلام۔ (۸) کتاب السیرۃ۔ (۹) کتاب ازواج النبیؐ۔ (۱۰) کتاب الردہ والدار۔ (۱۱) کتاب الحرب الاوس و الخزرج۔ (۱۲) کتاب الصفین۔ (۱۳) کتاب وفاۃ النبیؐ۔ (۱۴) کتاب اُمر الحبشۃ و الفیل (۱۵) کتاب المناکح۔ (۱۶) کتاب السقیفۃ وبیعۃ ابی بکرؓ۔ (۱۷) کتاب سیرہ ابی بکرؓ و وفاتہ۔ (۱۸) کتاب مداعی قریش والانصار فی القطائع و وضع العمر الدواوین وتصنیف القبائل و مراتبہا و انسابہا۔ (۱۹) کتاب مولد الحسن والحسین ومقتل الحسین۔ (۲۰) کتاب ضرب الدنانیر والدراہم۔ (۲۱) کتاب تاریخ الفقہاء۔ (۲۲) کتاب التاریخ الکبیر۔ (۲۳) فتوح الافریقیہ۔ (۲۴) کتاب فتوح مصر[۱۰]

ان میں سے صرف کتاب المغازی (۳ جلد) فتوح الشام (۲ جلد) فتوح افریقیہ (۲ جلد) زیور طباعت سے آراستہ ہوئی ہیں۔

محدثین کو ان کے پایہ اعتبار پر شک ہے۔ بعض تو انھیں کذّاب کہنے سے بھی نہیں چوکتے جبکہ دوسرے اہلِ علم حضرات تاریخ میں ان کی خدمات کے معترف ہیں[۱۱]۔

محمد بن سعد (م ۲۳۰) نے واقدی کے سکریٹری کی حیثیت سے کام کیا۔ اس طرح انھیں اسلامی تاریخ کے گہرے مطالعہ کا موقع ملا۔ آٹھ جلدوں میں ان کی "کتاب الطبقات" ان کی محنت شاقہ اور علم وفضل کی شاہکار ہے۔ اس میں ابن سعد نے رسول اکرمؐ، صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور اپنے وقت تک کے تبع تابعین کی حیات پر مواد اکٹھا کیا ہے۔ سیرت رسولؐ پر پہلی دو جلدیں مکمل کرنے کے بعد، ایک باب ان لوگوں کے لیے مختص کیا ہے جو مدینہ منورہ میں رسول اللہؐ کے حینِ حیات فتویٰ دیتے تھے۔ اس کے بعد صحابہ اور تابعین کا تذکرہ، ان کے مرتبہ کے مطابق کیا ہے۔ آخری جلد ممتاز صحابیاتؓ کے تذکرہ پر مشتمل ہے۔ صحابہ کرامؓ کے سوانح، ہجرت حبشہ، جنگ بدر میں شرکت، فتح مکہ سے قبل قبولِ اسلام کی بنیاد پر ترتیب دئے گئے ہیں۔ اس کے بعد ان مہاجرین کا تذکرہ ہے جو جنگ بدر میں شریک تھے۔ اس کے بعد ان انصار کو لیا ہے جو جنگ بدر میں شریک تھے، اس کے بعد ان حضرات کا ذکر ہے جنھوں نے اسلام کو قبول کیا تھا

مگر جنگ بدر میں شریک نہیں تھے یا جن لوگوں نے حبشہ ہجرت کی یا جو جنگ احد میں شرکت نہ کر سکے اس کے بعد ان صحابہ کا ذکر ہے جنھوں نے فتح مکہ سے قبل اسلام قبول کیا۔ باقی حضرات کا بھی تذکرہ اسی انداز سے ہے۔

کتاب الطبقات اپنے موضوع پر سب سے پہلی اور اہم ترین کتاب تصور کی جاتی ہے اس موضوع پر واقدی کی طبقات کے علاوہ کوئی اور کتاب موجود نہیں تھی۔ لہٰذا یہ کتاب "ادبِ رجال" کے قدیم ترین نمونوں میں سے ایک تصور کی جاتی ہے[۱۱]

احادیث میں صرف پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کو ہی ریکارڈ نہیں کیا گیا بلکہ آپ کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد جو واقعات رونما ہوئے، ان کو بھی ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ ذخیرہ احادیث نے اسلامی ریاست کی بنیادوں کو واضح کیا اور عرب سے باہر کے فتوحات کو بھی بیان کیا جہاں تک ابتدائی اسلامی سوسائٹی، خلافت راشدہ اور مملکت اسلامی میں توسیع کے واقعات کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں علماء کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ خالصتاً مدنی اور دوسرا عراقی۔ عراقی دبستان تاریخ نے قبل اسلام کے خاندانی شرف سے متعلق واقعات کو درج کرنے کے ساتھ ساتھ، ان سے متعلق اشعار کو بھی اپنی تاریخوں میں جگہ دی۔ اس اسکول میں عراق کے ابو مخنف، عوانہ، سیف ابن عمر۔ المدائنی نے ابتدائی اسلامی فتوحات (کے بارے میں چھوٹے چھوٹے رسالوں میں) مسلمانوں کی اندرون ملک سرگرمیاں اور ملت کے اندر پیدا شدہ اختلافات کے بارے میں کتابیں لکھیں[۱۲] ان میں ابو مخنف اہم ترین عالم تھے، جنھوں نے عرب، مصر، شام، ایران، اور عراق پر کوئی چونتیس کتابچے تحریر کیے۔ ان میں سے کوئی بھی کتاب اس وقت موجود نہیں البتہ ان کی تحریروں کے اکثر حصوں کو ابو مخنف کے شاگرد ہشام بن محمد بن الکلبی الکوفی (م ۲۰۶ھ) نے اپنی تالیفات میں سمیٹ لیا ہے۔ ان تالیفات سے طبری نے خاصا مواد حاصل کیا ہے اور کسی حد تک بلاذری نے بھی انساب الاشراف میں استفادہ کیا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعزیز الدوری نے ابو مخنف پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اسناد میں ضعیف ہیں واقعات کا عراقی رخ پیش کرتے ہیں اور شیعی نقطۂ نظر سے متاثر نظر آتے ہیں[۱۳] مگر ابو مخنف کی جو تحریریں محفوظ ہیں ان کا مطالعہ ان الزامات کی تائید نہیں کرتا۔ شیعی باغیوں اور خلافت کے دعوے دار افراد پر ان کی نصف درجن کتابوں کے اقتباسات ان کی

طرف داری کا ثبوت پیش نہیں کرتے اور غیر شیعی واقعات کے نقل کرنے سے ان الزامات کی بنیاد باقی ہی نہیں رہتی جو ان کے خلاف لگائے گئے ہیں۔[۱۵]

جہاں تک عوانہ بن حکم کوفی (م ۱۴۷ھ) کا تعلق ہے وہ شاعری اور انساب سے مدد لیتے ہیں انھوں نے "سیرت معاویہ و بنی امیہ" لکھی اپنی "کتاب التاریخ" میں (جس کے اقتباسات بعد کی تاریخوں میں محفوظ ہیں) انھوں نے خلافت راشدہ، ردّہ اور اسلامی فتوحات پر مواد جمع کیا، انھوں نے حضرت علیؓ اور ان کے مخالفین کی جنگوں، حضرت حسنؓ کی تخت خلافت سے دست برداری اور عبدالملک بن مروان کے زمانے تک کے شام و عراق کے مسائل و حالات کے بارے میں معتبر معلومات بہم پہنچائی ہیں۔[۱۶]

سیف بن عمر (م ۱۸۰ھ) نے ردہ اور فتوح پر دو کتابیں "کتاب الفتوح الکبیر والردہ" اور "کتاب الجمل و سیر عائشہؓ و علیؓ" تحریر کیں۔ طبری نے جنگ صفین پر لکھتے وقت تین سو بار سیف کا حوالہ دیا ہے۔[۱۷]

علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۵ھ) بصرہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں زندگی گزاری۔ طریقۂ اسناد کا اثر ان کی تحریروں میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ انھوں نے دو سو پینتالیس[۲۴۵] کتابیں لکھ کر علم التاریخ کی بڑی خدمت انجام دی۔ ان میں "کتاب اخبار الخلفاء الکبیر" "کتاب الدولۃ العباسیہ" "کتاب فتوح خراسان" "تاریخ بصرہ" بھی شامل ہیں۔ محققین، المدائنی کے مدّاح ہیں کہ انھوں نے مواد لیتے وقت متوازن انتخاب کے اصول کو پیش نظر رکھا ہے۔[۱۸]

قبل اسلام کے زمانہ میں عرب عموماً شاعری کے ذریعہ اپنے انساب کو محفوظ کر لیتے تھے شعراء اپنی منظومات سے پہلے کچھ نثر میں بھی لکھ لیا کرتے تھے تاکہ قوم کے غامض اور غیر معروف واقعات کی وضاحت کر سکیں۔ اس چیز نے مورخوں کے لیے اہم مواد فراہم کیا۔ محمد بن السائب الکلبی (م ۱۴۶ھ) اس گروپ کے نمائندہ ہیں۔ وہ تاریخ و انساب کے بڑے فاضل تھے۔ خاندانوں کے انساب جمع کرنے کے لیے گھر گھر جاتے۔ ان کی کسی کتاب کا تذکرہ تو نہیں ملتا البتہ اُن کے فرزند ہشام بن مہر نے ڈیڑھ سو کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے بعض یہ ہیں: کتاب الجمہرہ۔ کتاب المنزل۔ کتاب الکلب۔ کتاب الفرید۔ نسب فحول الخیل فی الجاہلیۃ والاسلام۔ کتاب الملوک۔ کتاب الاصنام۔ کتاب مثالب العرب۔[۱۹]

مصعب بن عبداللہ (م ۲۳۳ھ) بھی انساب سے دلچسپی رکھتے تھے۔ انھوں نے اس

موضوع پر" النسب الکبیر" اور کتاب الجمہرۃ فی نسب قریش" لکھیں[۲۱]۔

احمد بن یحییٰ البلاذری (م ۲۷۹ھ) انساب کے اہم اور معتبر عالموں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی " انساب الاشراف" ادب انساب کی شاہکار تالیف تصور کی جاتی ہے جو پانچ جلدوں میں ہے۔ اس کتاب میں اسلامی تاریخ پر گراں قدر مواد ملتا ہے۔ تاریخ میں انھوں نے" عہدار دشیر" " فتوح البلدان اور کتاب البلدان الکبیر"[۲۲] جیسی اعلیٰ پائے کی کتابیں لکھیں۔ فتوح البلدان کا مطالعہ کرتے وقت، ہمیں ایسی معلومات فراہم ہوتی ہیں جو دوسری کتب تاریخ میں نہیں ملتیں۔ خاص طور پر عراق کے قدیم تباہ شدہ شہروں کے بارے میں نادر معلومات دینے میں وہ منفرد ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اصل میں فتوح البلدان کے موضوع پر چالیس جلدوں میں مواد جمع کیا تھا۔ موجودہ کتاب اس کا صرف ایک اختصار ہے[۲۳] فتوح البلدان کا آغاز غزوات نبویؐ سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس میں واقعات ردّہ، شام۔ الجزیرہ۔ آرمینا، مصر، مغرب، عراق اور ایران کی فتوحات کے بارے میں تفصیلات درج ہیں اس کے علاوہ ان ممالک کے سماجی اور ثقافتی حالات پر بھی روشنی ڈالی ہے جس سے اس تصنیف کی اہمیت دو چند ہوگئی ہے۔

انساب الاشراف، انساب نگاری کے انداز میں تالیف کی گئی ہے۔ اس میں رسول اللہؐ ان کے خاندان اور رشتہ داروں کا تذکرہ ہے۔ علویوں کے بعد عباسیوں کے انساب درج کیے ہیں۔ عبد شمس۔ بنی ہاشم، قریش۔ مضر۔ قیس۔ ثقیف اور باقی خاندانوں کے انساب کو بھی جمع کیا ہے۔ کتاب حجاج بن یوسف کے تذکرہ پر ختم ہوتی ہے۔ انساب الاشراف میں خلفاء اور ان سے متعلق واقعات کو باب وار بیان کیا ہے اور ہر باب کا ایک عنوان ہے۔ اس میں بلاذری نے ابومخنف اور مدائنی کے رسالوں سے خاصا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ گو یہ کتاب انساب کی ہے مگر اپنے مواد کے اعتبار سے یہ طبقات ابن سعد سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے[۲۴]۔

اسلام دور دراز مقامات تک پھیلا تو انساب کے طرز پر یا علاقائی بنیادوں پر تاریخ نگاری کا کام خاصا مشکل ہوگیا۔ اس صورت حال نے مورخوں کو مجبور کیا کہ وہ عالمی سطح کی تواریخ لکھیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسی ہی تاریخیں قلم بند کرنا شروع کیں۔ جن میں عربوں کی تاریخ کے علاوہ ایرانیوں۔ یونانیوں اور ہندوستانیوں کی تاریخ کے بارے میں بھی معلومات ہوتی تھیں۔ مورخوں نے وہ چیزیں بھی ریکارڈ کیں جنھیں انسانی تہذیب و ثقافت کے لحاظ سے اہم تصور کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں بلاذری کا نام سرفہرست ہے بلاذری نے پھیلے ہوئے واقعات کو ڈھنگ سے جانچ پڑتال کے بعد ضبط تحریر میں لانے کا اہتمام کیا ہے۔ ان کی فتوح البلدان نہ صرف عربوں کی فتوحات

کا ایک معتبر ریکارڈ ہے بلکہ اس میں مفتوحہ ممالک کی مالیات، سماجیات اور انتظامیہ سے متعلق بھی اہم حالات و معلومات محفوظ ہیں[۲۵]۔

عالمی تاریخ نگاری کے دوسرے اہم مؤرخ احمد بن یعقوب الیعقوبی ہیں۔ وہ مورخ ہونے کے علاوہ جغرافیہ دان بھی تھے۔ انھوں نے شرق و غرب کی سیاحت کی، عرب ممالک اور ہندوستان کا دورہ کیا۔ شام، مغرب اور اندلس بھی گئے۔ وہ جہاں جاتے وہاں کے باشندوں سے ان کے ماضی، عادات و اطوار اور انداز حیات کے بارے میں استفسار کرتے۔ ان کی "التاریخ الکبیر" چھپ چکی ہے۔ جس میں انھوں نے آدمؑ سے لے کر ۲۵۹ھ تک کے واقعات کا احاطہ کیا ہے۔ اسلامی تاریخ کے علاوہ اس میں اسرائیلیوں، شامیوں، ہندوؤں، یونانیوں، رومیوں، ایرانیوں، حمیریوں اور غسانیوں وغیرہ کی تاریخ بھی آگئی ہے۔ یعقوبی نے اپنی تاریخ کو ترتیب واقعات (CHRONOLOGICAL) کے انداز پر لکھا ہے۔ ان کی تاریخ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی قدر شیعی نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ "افسوس ہے کہ انھوں نے ایام عرب پر کچھ نہیں لکھا ہے۔ اگر وہ اس موضوع پر بھی کچھ لکھتے تو کتاب کے وزن میں اضافہ ہوتا۔ اساطیر و خرافات سے جو اجتناب یعقوبی کے یہاں پایا جاتا ہے وہ ان کے سائنٹفک ذہن کے میلان کی علامت ہے"[۲۶]۔

عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے "کتاب المعارف" اور "عیون الاخبار" نامی کتابیں لکھ کر خاصا تاریخی مواد فراہم کر دیا ہے۔ ان کی "کتاب المعارف" تاریخی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ ہے جس میں فہارس، سیرت نبویؐ کے واقعات، انساب، فرقوں وغیرہ کے نام شامل ہیں اس کتاب کی افادیت مسلّم ہے مگر اس کو صحیح معنوں میں مشکل ہی سے تاریخ کا نام دیا جا سکتا ہے[۲۷]۔

عالمی تاریخ نگاروں میں ابو حنیفہ احمد بن داؤد الدینوری (م ۲۸۲ھ) کا نام بھی اہم ہے۔ انھوں نے فلکیات، ادب اور فلسفہ پر لکھنے کے علاوہ تاریخ پر بھی "اخبار الطوال" جیسی قابل قدر کتاب تصنیف کی۔ اس تاریخ میں انھوں نے ایران کی تاریخ پر خاصا مواد جمع کیا ہے جو دوسرے موضوعات کے مقابلہ میں نسبتہً زیادہ ہے۔ حضرت آدمؑ سے لے کر معتصم باللہ کے زمانے تک کے حالات کا احاطہ کیا ہے۔ دینوری نے اپنی تاریخ میں سلسلۂ اسناد کو ترک کر کے واقعات کو ترتیب سنین کے لحاظ سے محفوظ کیا ہے۔

اس سلسلہ کے اہم ترین مؤرخ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) ہیں جنھوں نے دس جلدوں میں "تاریخ الرسل والملوک" لکھ کر علم تاریخ پر بہت بڑا احسان کیا۔ یہ تاریخ تخلیق کائنات سے شروع ہوتی ہے۔ انھوں نے پیغمبروں، قدیم بادشاہوں، ساسانیوں۔ ایرانیوں۔ رومیوں اور عربوں پر تفصیلی معلومات درج کی ہیں۔ ایران کی تاریخ لکھنے کے بعد رسول اللہؐ کے شجرۂ نسب سے لے کر ۳۰۲ھ تک کے حالات و واقعات کو بہت ہی تفصیل سے ریکارڈ کیا ہے۔

طبری کا انحصار اپنے متقدمین کی تاریخوں پر رہا ہے۔ انھوں نے نہ صرف ان واقعات کو اپنی تاریخ میں جگہ دی ہے جو ان کے اپنے ذوق کے مطابق تھے بلکہ بسا اوقات کسی واقعہ کے متعلق تمام پہلوؤں سے معلومات جمع کر دیتے ہیں اور اپنی کوئی رائے نہیں دیتے۔ وہ چونکہ محدث تھے اس لیے انھوں نے اپنی تاریخ میں اسناد کا التزام کیا ہے۔ دور جاہلیت کے خاتمہ تک انھوں نے واقعات کو ترتیب زمانی کے لحاظ سے رقم کیا ہے البتہ اسلامی دور سے لے کر ۳۰۲ھ تک کے واقعات کو ترتیب سنین (ANNALISTICALLY) کے طریقہ پر لکھا ہے۔ تاریخ میں ترتیب سنین کا التزام مسلمان مورخوں کی دین ہے۔ یورپ اس طرز سے ۱۵۹۷ء تک بے خبر تھا۔[۲۵]

طبری کی تاریخ بعد کے تمام مورخوں کے لیے بنیادی ماخذ رہی ہے۔ اور ہمیشہ رہے گی۔ مسعودی، مسکویہ، ابن الاثیر۔ ابن کثیر۔ ابن خلدون جیسے مورخین نے اس سے خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔

ابوالحسن علی بن حسین المسعودی (م ۳۴۶ھ) بہت بڑے مورخ اور جغرافیہ داں تھے۔ انھوں نے تاریخ کے موضوعات پر چونتیس[۳۴] کتابیں لکھیں جن میں "مروج الذہب ومعادن الجوہر" "اخبار الزماں" اور "التنبیہ والاشراف" وغیرہ چھپ چکی ہیں۔ ان میں "مروج الذہب" عالمی شہرت کی حامل ہے۔ اسی طرح "التنبیہ والاشراف" کا تعلق بھی تاریخ عالم سے ہے جو ۳۴۵ھ کے واقعات پر ختم ہوتی ہے۔

مسعودی کا انداز اپنے معاصرین سے مختلف ہے۔ انھوں نے اپنی تاریخ میں سیاسی واقعات کے علاوہ سماجی، اقتصادی اور ثقافتی معلومات کو بھی پوری طرح جگہ دی ہے اس لحاظ سے مسعودی کی تاریخی تالیفات کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔[۲۶]

شہروں و قصبوں کی تاریخ لکھنا بھی مورخین کا دلچسپ مشغلہ رہا ہے۔ محمد بن عبداللہ

الازرقی (م ۲۲۳ھ) نے کتاب اخبار ایام مکہ لکھ کر مکہ کی تاریخ محفوظ کی۔ اس کے علاوہ اور لوگوں نے بھی مکہ کی تاریخ تحریر کی۔ مدینہ کی تاریخ پر یحییٰ بن عابدی نے "اخبار مدینہ" نام کی ایک کتاب لکھی۔ اسی طرح باقی شہروں کی بھی تاریخ محفوظ کی گئی۔

حوالے

۱۔ LISE LICHTENSTADLER, ARTICLE, "ARABIC AND ISLAMIC HISTORIOGRAPHY" IN MUSLIM WORLD, NEW YORK, 1945. P. 126

۲۔ عبدالعزیز الدوری: بحث فی نشأۃ علم التاریخ عند العرب، بیروت ۱۹۶۰ء صـ۱۳-۱۶

۳۔ MUSLIM WORLD P. 126

۴۔ FRANCESCO GABRIELI, ARTICLE, "ARABIC HISTORIOGRAPHY" IN QUARTELY ISLAMIC STUDIES, PAKISTAN, VOL XVIII, 1979, P. 82

۵۔ احمد امین: ضحی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۳۲۰ -

۶۔ عبدالعزیز الدوری، صـ۳۰

۷۔ الذہبی: میزان الاعتدال فی نقد الرجال، مصر ۱۹۰۷ء، ص ۲۱-۲۲، تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد ۱۹۵۵ء صـ۱۴۲-۱۴۳، ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، ج ۱، صـ۲۳۰

۸۔ محمود الحسن: عربوں میں تاریخ نگاری کا آغاز وارتقا، نئی دلی ۱۹۷۵ء، صـ۸۱

۹۔ ابن الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، مصر ۱۹۳۱، ج ۳، صـ۶

۱۰۔ ابن الندیم: الفہرست، مصر ۱۹۲۹ء، صـ۱۴۴-۱۴۵

۱۱۔ ابن خلکان: وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ج ۳، صـ۴۷۰ - الفہرست صـ۱۴۴ - ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۹۱۳ء، ج ۹ صـ۳۶۳ - ۳۶۴ - انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) لائیڈن ۱۹۶۰ء جلد ۴، صـ۱۱۰۵

۱۲۔ ابن سعد: کتاب الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۶ء، مقدمہ از احسان عباس -

۱۳۔ ISLAMIC STUDIES P. 84

۱۴۔ عبدالعزیز الدوری، صـ۲۵-۲۶

۱۵ FARIQ : HISTORY OF ARABIC LITERATURE - UMAYYAD PERIOD DELHI 1978, P. 103

۱۶ عبدالعزیز الدوری، ص ۳۶، ابن الندیم ص ۱۷۰

۱۷ ابن الندیم، ص ۱۴۳۔

۱۸ عبدالعزیز الدوری، ص ۱۳۱　　۱۹ ایضاً ص، ۱۳۴-۱۳۶

۲۰ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، قاہرہ ۱۹۳۱ء، ج ۲، ص ۱۵۲، احمد امین، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۹

۲۱ بروکلمان: تاریخ الادب العربی، مصر ۱۹۶۲ء ج ۳، ص ۳۳

۲۲ خیر الدین الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ج ۱ ص ۲۵۲۔

۲۳ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی) جلد ۱ ص ۹۷۱　　۲۴ ایضاً

۲۵ ISLAMIC STUDIES P. 85

۲۶ محمود الحسن، ص ۱۷۱

۲۷ MARGOLIOUTH : ARABIC HISTORIANS, REPRINT DELHI 1977 P. 120

۲۸ الحوفی: الطبری، مصر ۱۹۶۳ء ص ۱۹۱ - ۱۹۴

۲۹ ENCYCLOPAEDIA BRITANICA, U. S. A., 1977, Vol. II P 610

۳۰ جرجی زیدان، ج ۲، ص ۲۰۰ - حاجی خلیفہ: کشف الظنون، قسطنطنیہ، ۴۳-۱۹۴۱ء - ج ۱، ص ۳۰۶

فیروز شاہ تغلق کی دینی اور سماجی خدمات

ڈاکٹر ظفر الاسلام

سلاطین دہلی میں فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) اپنے مذہبی رجحان، علمی ذوق اور عوامی فلاح و بہبود کے جذبہ کے لیے عام طور پر مشہور ہے۔ فیروز شاہ نے نہ صرف ذاتی زندگی میں احکام شریعت کے احترام کو ملحوظ خاطر رکھا بلکہ حکومت کے نظم و نسق کو بھی انھیں کے مطابق چلانے کی کوشش کی۔[1] اس سے آگے بڑھ کر سلطان نے عوام کی معاشرتی زندگی کی اصلاح اور اخلاقی قدروں کے فروغ کے لیے جد و جہد کی، اس ضمن میں سلطان کے اقدامات کے خاص خاص پہلو اسلام کی معاشرتی تعلیمات کی نشر و اشاعت، گمراہ کن فرقوں کے خلاف تادیبی کارروائی اور مخرب اخلاق رسم و رواج پر پابندی تھی۔ مزید براں سلطان نے عوام کی سماجی زندگی کے سدھار کی خاطر ان کی اقتصادی حالت بہتر بنانے پر بھی توجہ دی اور بہت سے رفاہی امور انجام دیے جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

فیروز شاہ نے اسلامی تعلیمات کی ترویج کے لیے جو کوششیں اور اہتمام کیا اس کے ذیل میں یہ بتا دینا کافی ہے کہ اس نے کثیر تعداد میں مدارس قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے سلطنت کے خزانہ سے خطیر رقمیں صرف کیں۔[2] یہ مدارس نہ صرف دینی تعلیم و تربیت کے اہم مراکز تھے بلکہ اسلامی آداب زندگی اور معاشرتی اصول کی تبلیغ کا ذریعہ بھی تھے جیسا کہ موجودہ دور میں بھی دینی ادارے یہ خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ سلطان نے مذہبی طبقہ کے لوگوں کی ہمت افزائی میں شالی

---

[1] بالخصوص مالی نظام میں احکام اسلامی کے نفاذ کے لیے دیکھیے راقم الحروف کا مضمون "عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل شریعت کی روشنی میں" مطبوعہ تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جلد ۲ شمارہ ۱ جنوری - مارچ ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۸-۴۰

[2] سیرت فیروز شاہی، قلمی نسخہ، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) یونیورسٹی کلکشن فارسیہ اخبار ۱۱۱، صفحہ ۱۴۶

فیاضی و فراخدلی سے کام لیا۔ ان میں سے بیشتر بقول معاصر مورخ ضیاء الدین برنی علوم دین کی اشاعت اور احکام شرعی کی تعلیم میں مصروف رہتے تھے[1]۔ مزید براں اس عہد میں اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے تصنیفی و تالیفی کارناموں پر انعام و اکرام سے نوازا گیا، مذہبی علوم و فنون کے میدان میں جو سلطان کی دلچسپیوں کا خاص مرکز تھا تصنیفی و تالیفی سرگرمیاں اور تیز ہوئیں، انفرادی کاوشوں کے علاوہ خود سلطان و امراء نے اپنی زیر نگرانی مذہبی موضوعات پر کتابیں لکھوائیں، فتاوای فیروز شاہی کی تالیف سلطان کی ذاتی توجہ کا ثمرہ تھا، اس میں فقہ کے معروف مسائل کی تشریح و توضیح کے علاوہ سماجی تعلقات کے ضوابط اور اخلاقی اصول پر بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے[2]۔ اسی دور میں شرف محمد العطائی نے فارسی میں ایک مبسوط کتاب تصنیف کی جو سلطان کے نام پر "فوائد فیروز شاہی"[3] کہلائی، اس کتاب میں خاص طور سے اسلام کی اخلاقی تعلیمات اور اس کے معاشرتی اصول زیر بحث آئے ہیں، اس کتاب کے مقدمہ میں مولف نے واضح طور پر اس کی وجہ تالیف اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت بتایا ہے اور ساتھ ہی سلطان کی علم نوازی اور معارف پروری پر داد تحسین پیش کی ہے۔

سماجی اصلاحات کے ضمن میں سلطان فیروز شاہ کے اقدامات کا سب سے اہم پہلو گمراہ کن فرقوں اور تحریکوں پر ضرب کاری لگانا تھا۔ ایک صحت مند معاشرہ کی تعمیر کے لیے صالح افکار و نظریات کی پرورش اور مذہبی و سماجی زندگی میں بگاڑ پیدا کرنے والے خیالات کے سدباب پر خاص توجہ دی یہی وجہ ہے کہ سلطان نے اپنے زمانہ کے ان تمام فرقوں کے لیڈروں کے خلاف سخت قدم اٹھائے جو اباحتی زندگی کی دعوت اور ملحدانہ نظریات کی تبلیغ میں مصروف تھے اور اپنے کو اسلام کے نام لیواؤں میں شمار کرتے تھے۔ سلطان نے یہاں نرم دلی کے بجائے جس کے لیے وہ کافی مشہور ہے انتہائی سختی کا ثبوت دیا اور عملی اقدام سے پہلے علماء کی رائے معلوم کی۔ اس ضمن میں صوبائی حکام کے نام سلطان کی یہ ہدایت اُس کی پالیسی کی مکمل آئینہ دار ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں "طائفہ کہ پائے از دائرہ شریعت بیروں می نہند و در چیزے کہ خلاف مذہب است اقدام می نمایند

---

[1] ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۵۹

[2] اُس دور کے معاشرتی و اقتصادی مسائل کی روشنی میں فتاوای فیروز شاہی کے مطالعہ کے لیے دیکھئے خاکسار کا مضمون "فتاوای فیروز شاہی اور عصری مسائل" مطبوعہ برہان، دہلی جولائی و اگست ۱۹۷۳ء

[3] اس کا قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری، سبحان اللہ کلکشن ($\frac{297.3}{27}$) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

بصلابت تمام وحسن اہتمام مانع وزاجر باشد"[۱]

(ایسے گروہ جو شریعت کے حدود سے تجاوز کریں اور غیر شرعی اعمال کے لیے اقدام کریں انھیں پوری سختی اور حسن اہتمام کے ساتھ اس سے منع کرنا اور باز رکھنا چاہیے)

حکومت کی جانب سے اس سختی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس وقت متعدد ایسے فرقے نمودار ہوئے جن کے عقاید ونظریات عوام میں گمراہی اور اخلاقی بے راہ روی کو ہوا دے رہے تھے۔ ان میں سے بعض کے علمبرداروں نے الحاد واباحت کی دعوت دی اور بعض نے تصوف کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرکے غیر اسلامی افکار کی تبلیغ کی اور کچھ نے برائی وبے حیائی سے بھرپور رسم ورواج کی جانب لوگوں کو مائل کرنے کی کوشش کی[۲] اس طرح کے فرقے فیروز شاہ کے پیشرو سلطان کے دور میں عقلیت پر بہت زیادہ زور دینے یا تصوف کو فلسفہ کے قالب میں ڈھالنے کی وجہ سے وجود میں آئے ہوں اور فیروز شاہ کی بظاہر نرم پالیسی کی وجہ سے انھیں سر اٹھانے کا موقعہ ملا ہو یا ان کے ظاہر ہونے کا کوئی اور سبب رہا ہو[۳] اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سلطان نے ان سے نپٹنے میں کسی رعایت سے کام نہیں لیا۔

سلطان فیروز شاہ تغلق نے جن گمراہ کن فرقوں کے خلاف قدم اٹھایا ان ہی اباحیت پسندوں کا ایک فرقہ تھا۔ اس کی سرگرمیاں دہلی میں محدود تھیں یہ ایک ایسے طرز زندگی کا داعی تھا جس میں مذہبی حدود وقیود کا پاس ولحاظ تو درکنار اخلاقی وسماجی قدروں کی کوئی بندش بھی نہ تھی۔ فیروز شاہ کے مرتب کردہ

---

[۱] عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (تصحیح پروفیسر عبدالرشید)، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۸

[۲] استاد گرامی پروفیسر خلیق احمد نظامی ان حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں "چودھویں صدی میں مسلمانوں کے معاشرہ پر ایک انحطاطی رنگ چھا گیا تھا، اخلاقی قدروں کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تھی، مذہب میں توہمات نے راہ پالی تھی، قبر پرستی نے تصوف کی بنیادوں کو منہدم کر دیا تھا، اباحتی فرقے اپنے افکار ونظریات کے پھیلانے میں سرگرم تھے، بدعات واحداث کا ہر طرف ہنگامہ تھا" (سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۳۹)

[۳] پروفیسر خلیق احمد نظامی کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں تصوف کی راہ سے جو خرابیاں آئیں اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ محمد بن تغلق کی تصوف مخالف پالیسیوں اور صوفیا کرام سے تصادم کے وجہ کی وجہ سے پورا خانقاہی نظام ڈھیلا پڑ گیا۔ تصوف کے وہ افکار جو خواص تک محدود رہتے تھے عوام تک پہنچ گئے۔ وحدت الوجودی فلسفہ کی خوب خوب اشاعت ہوئی اور لازمی طور پر "انا الحق" کی صدائیں مختلف گوشوں سے بلند ہوئیں (سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۲۳۷، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۸۸-۳۸۹، ۴۰۲)

رسالہ "فتوحات فیروز شاہی" کے بیان کے مطابق اس فرقہ کے لوگ جن میں عورت و مرد دونوں شامل ہوتے تھے رات میں ایک مخصوص مقام پر جمع ہوتے، کھانے پینے اور شراب نوشی میں مصروف رہتے اور مختلف قسم کی شنیع برائیوں میں ملوث ہوتے تھے اور لطف یہ کہ وہ اس عمل کو عبادت تصور کرتے تھے ان لوگوں کی بابت یہ مزید شہادت ملتی ہے کہ یہ لوگ جن کو اپنا ہمنوا بناتے انھیں ایک تصویر کے سامنے سجدہ کراتے تھے اور ان میں غیر شرعی وغیر اخلاقی اعمال کی ترغیب دیتے تھے[1] امیر خسرو نے علاء الدین خلجی کے دور میں اس نوع کے گروہ کے نمودار ہونے کا ذکر کیا ہے اور انھیں "اصحاب اباحت" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس نے ان کی شرمناک حرکتوں کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لوگ ازدواجی تعلقات قائم کرنے میں محرمات وغیر محرمات میں کوئی تمیز نہیں کرتے تھے[2] علاء الدین خلجی کے دور میں ان کے خلاف سخت رویہ اختیار کیا گیا تھا اور فیروز شاہ نے اس گروہ کے افراد کو ان کی سرگرمیوں کے مطابق مختلف سزائیں دیں ان کے لیڈروں کو قتل کرا دیا بعض کو قید میں ڈال دیا اور کچھ کو جلا وطن کر دیا اور اس طرح خود فیروز شاہ کی تصریح کے مطابق اباحتیوں کے اثرات ختم ہوئے اور انھیں پھر سر اٹھانے کی ہمت نہ ہوئی[3] اس کے علاوہ اباحتی طرز زندگی کا اور کوئی واقعہ سلطان کے علم میں آیا تو اس نے اس کے سدباب کی تدبیر کی، جب اسے ملتان کے بعض جاہل طبقوں کی بابت پتہ چلا کہ ان میں یہ رسم جاری ہے کہ وہ دوسرے کی منکوحہ کو طلاق دینے سے قبل اپنی بیوی کے طور پر رکھ لیتے ہیں تو اس مذموم عمل پر سخت نکیر ظاہر کرتے ہوئے یہ حکم جاری کیا کہ انھیں قرار واقعی سزا دینے میں تساہلی نہ برتی جائے بلکہ اسے اشد ضروری سمجھا جائے[4]

اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں مہدویت کے دعویداروں کے ظہور اور ان کے خیالات کی اشاعت کا ذکر ملتا ہے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بھی یہ فتنہ کئی دفعہ رونما ہوا سب سے پہلے فیروز شاہ کے دور میں رکن الدین نامی ایک شخص نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا، اس نے "مہدی آخرالزماں" کا لقب اختیار کیا اور اس بات کا مدعی ہوا کہ اسے علم لدنی حاصل ہے اور علم کسبی کی اسے کوئی حاجت نہیں، اس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ تمام مخلوقات کے ناموں سے واقف ہے جو

---

[1] فتوحات فیروز شاہی (تصحیح پروفیسر شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، ۱۹۵۴ء، ص۱۰، سیرت فیروز شاہی ص۱۲۶

[2] امیر خسرو، خزائن الفتوح، کلکتہ ۱۹۵۳ء، ص۲۱

[3] فتوحات، ص۷، سیرت فیروز شاہی، ص۱۲۶ [4] انشاء ماہرو، ص۱۸

پیغمبروں میں صرف آدم علیہ السلام کے علم میں تھے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اس پر علم حروف کے وہ اسرار و رموز منکشف ہوئے ہیں جن سے اور کوئی واقف نہیں ہے وہ نبوت کا بھی دعوے دار تھا اور لوگوں سے یہ مطالبہ کرتا تھا کہ وہ اسے پیغمبر تسلیم کریں۔ اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے رکن الدین نے ایک رسالہ بھی تحریر کیا تھا، معاصر علماء نے اس کے خیالات اور ان کے مسموم اثرات کی جانب سلطان کی توجہ مبذول کرائی، دربار میں طلبی پر جب اس نے مذکورہ اعتقادات و نظریات کا اعتراف کیا تو علماء نے اسے مباح الدم قرار دیا اور یہ رائے پیش کی کہ اگر اس فتنہ کو دبایا نہ گیا تو بہت سے مسلمان گمراہی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اسی خیال کی روشنی میں مسلمان نے رکن الدین اور اس کے ہمنواؤں کو سزائے موت دی اور اس طرح اس فتنہ کو دبا کر عوام کو گمراہی سے بچایا[1]

فتنہ اباحت و مہدویت کے مثل فتنہ ارتداد بھی مسلم معاشرے کے لیے کچھ کم خطرناک نہ تھا عہد فیروز شاہی میں ہندوؤں کو اپنے مذہبی رسوم و رواج کی آزادی حاصل تھی اور ذمی کی حیثیت سے جو حقوق انھیں ملنے چاہیے تھے وہ ان سے بخوبی مستفید ہوتے تھے لیکن اگر کسی نے گمراہی پھیلانے کی کوشش کی یا مذہبی آزادی کا بیجا فائدہ اٹھا کر فتنۂ ارتداد کو ہوا دینا چاہا تو سلطان نے اسے سخت سے سخت سزا دینے میں کوئی ہچکچاہٹ نہ محسوس کی فیروز شاہ کو مختلف ذرائع سے یہ معلوم ہوا کہ دہلی کے قدیم حصہ میں ایک برہمن (زناردار) نے الحاد و بے دینی کی تعلیم و تبلیغ کا ایک اڈہ قائم کر رکھا ہے اور لوگوں کو اکٹھا کر کے انھیں بت پرستی و شرک کی دعوت اور کافرانہ اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے ایک مسلمان عورت کو مرتد بنا دیا ہے۔ سلطان نے علماء و مفتیوں کو جمع کر کے ان کی رائے معلوم کی کہ شریعت کی رو سے اس زناردار کے ساتھ کیا سلوک کیا جانا چاہیے۔ علماء نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کی جاں بخشی ہو سکتی ہے اور اگر وہ اس کا منکر ہوتا ہے تو وہ سزائے موت کا مستحق ہے۔ بار بار کی پیشکش کے باوجود جب اس نے ایمان لانے سے انکار کیا تو اسے فتویٰ کے مطابق ہلاک کر دیا[2]۔ لیکن اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ مرتدہ کے ساتھ کیا رویہ اختیار

---

[1] فتوحات فیروز شاہی، ص ۷-۸۔ اس ماخذ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رکن الدین کے خاتمہ کے بعد لوگ اس کی لاش پر ٹوٹ پڑے اور اس کے مردہ جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔ اس کی لاش کے ساتھ یہ برتاؤ یقیناً اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ اسلام میں لاش کی بے حرمتی اور اعضاء کی قطع و برید سخت ممنوع ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے الہدایہ جلد دوم، ص ۵۴۰

[2] عفیف: تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۷۹-۳۸۲

کیا گیا۔ فقہ حنفی کی رو سے مرتدہ قتل نہ کی جائے گی بلکہ اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کر لے[1]۔ البتہ دوسرے فقہاء کی رائے میں اسے قتل کیا جائے گا[2]۔

صوفیاء و مشائخ سے تعلقات کے باوجود فیروز شاہ کا برتاؤ ان صوفیوں کے تئیں بہت سخت رہا ہے جن کے نظریات عوام الناس میں فکری کجروی اور ذہنی بے راہ روی پیدا کر رہے تھے سلطان نے ان صوفیاء کے خلاف اقدام میں بھی کسی نرمی سے کام نہیں لیا جو تصوف کی تعلیمات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے یا وحدت الوجودی فلسفہ کے علم بردار بن کر "انا الحق" کی صدائیں بلند کر رہے تھے اور لوگوں کو گمراہی میں مبتلا کر رہے تھے۔ گمراہ کن خیالات کی اشاعت اور غیر اسلامی افکار کی تبلیغ کے لیے فیروز شاہ نے جن لوگوں کو سخت سزائیں دیں۔ ان میں احمد بہاری اور شیخ عز کاکوی شامل تھے۔ فتوحات فیروز شاہی کی تصریح کے مطابق اول الذکر اصلاً بہار کے رہنے والے تھے اور بعد میں دہلی میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ انھوں نے اپنے گرد مریدین و معتقدین کا ایک گروہ جمع کر رکھا تھا جو اسے (نعوذ باللہ) خدا کہتے تھے، ان کے بعض مریدین برملا یہ کہتے پھرتے تھے کہ "دہلی میں خدا طلوع ہوا ہے" اور اس سے اپنے مرشد کو مراد لیتے تھے۔ مزید براں احمد بہاری پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا بھی اتہام تھا۔ سلطان نے انھیں اور ان کے خاص مرید کو قید کرا دیا اور باقی معتقدین کو توبہ و انابت پر آمادہ کر کے مختلف مقامات پر منتشر کر دیا تاکہ ان کی قوت مجتمع نہ ہونے پائے[3]۔ گرچہ فتوحات سے احمد بہاری کا تصوف کے کسی سلسلہ سے منسلک نہ ہونا یا صوفیاء کے طبقہ سے متعلق ہونا ظاہر نہیں ہوتا لیکن پروفیسر خلیق احمد نظامی نے مناقب الاصفیاء کے حوالہ سے صراحت کی ہے کہ یہ نظریہ وحدت الوجود کے قائل تھے ان کے اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے درمیان گہرا ربط تھا اور دونوں میں توحید کے اسرار و رموز پر گفتگو بھی ہوتی تھی[4]۔ انھیں کے ایک دوست شیخ عز کاکوی تھے یہ بھی وحدت الوجودی فکر کے داعی تھے اور ان کے افکار و خیالات بھی مسلمانوں کے عام مسلک سے ہٹے ہوئے تھے اور شطحیات سے بھرپور تھے۔ صاحب مناقب الاصفیاء کے بیان کے مطابق علماء نے ان کے قتل

---

[1] الہدایہ، جلد دوم (کتاب المرتد) ص۵۷۷، ابو یوسف، کتاب الخراج، مطبوعہ امیریہ، القاہرہ ۱۳۵۲ھ ص۱۱۱

[2] بدایۃ المجتہد ۲/۴۹۸ مکتبۃ الازہر مصر ۱۹۶۶ء

[3] فتوحات فیروز شاہی ص۷

[4] پروفیسر خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۴۲۵، ۴۲۶

کا بھی فتویٰ صادر کیا تھا جسے سلطان کے حکم سے عملی جامہ پہنایا گیا[۱]۔ اسی دور میں گجرات میں بھی ایک شخص وحدت الوجودی فلسفہ کی بے اعتدالی کا شکار ہوا اور اس نے انا الحق کی صدائیں بلند کیں۔ یہ عہد فیروز شاہی کے ایک اہم افسر اور گورنر عین الملک ماہرو کا غلام تھا۔ اس نے گجرات میں اپنی صوفیت کا بازار گرم کر رکھا تھا اور معتقدین کی ایک جماعت تیار کر لی تھی وہ خود "انا الحق" کی آواز لگاتا تھا اور اس کے مریدین اس کی ہدایت کے مطابق "توئی توئی" کہہ کر اس کے دعویٰ پر مہر تصدیق ثبت کرتے تھے۔ سلطان نے اس فکری کجروی اور اس کے مسموم اثرات کے روک تھام کے لیے اس شخص کو بھی کیفر کردار تک پہنچایا[۲]۔ فیروز شاہ کے ان اقدامات کی روشنی میں بعض اسکالرس نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ سلطان بنیادی طور پر تصوف کا مخالف تھا اور خاص طور سے وحدت الوجود کے نظریہ سے اسے سخت اختلاف تھا اور یہ کہ اس نے مذکورہ بالا لوگوں کو اس لیے قتل کرایا تاکہ وحدت الوجودی فکر کی روک تھام ہو سکے لیکن واقعہ یہ ہے کہ سلطان کو تصوف یا وحدت الوجود کا مخالف قرار دینے کی جگہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اسے ان غیر اسلامی افکار و نظریات سے نفرت تھی جو ان کے داعیوں یا نام نہاد صوفیوں کے ذریعہ اسلام ہی کے نام پر پھیل رہے تھے۔ تصوف کی اصطلاح میں "انا الحق" کا نعرہ بھلے ہی فنا فی اللہ کا مظہر رہا ہو یا وحدت الوجود کے فلسفہ کی جو بھی توجیہ تصوف کی دنیا میں کی جاتی رہی ہو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس انداز سے انا الحق کا نعرہ بلند کیا جا رہا تھا اور جس پیرایہ میں اس فکر کی دعوت دی جا رہی تھی اس سے عقاید و نظریات میں خرابی پیدا ہونا اور گمراہی کا فروغ پانا لازمی تھا، اس لیے اس کے سدباب کے لیے سخت سے سخت قدم اٹھانا ایک مسلمان حکمراں کے لیے ضروری تھا۔ یہ وقت کا اہم تقاضا تھا۔ جسے وہ نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ فیروز شاہ نے الحاد و اباحت اور فکری کجروی کے خلاف جو اقدامات کئے اسے بعض دفعہ تنگ نظری اور فکر و عمل پر بیجا پابندی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ اقدامات عوام بالخصوص مسلمانوں کی فکری و نظریاتی اصلاح کے لئے تھے۔ عقائد میں جو فساد اور نظریات میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات لوگوں کی ذاتی زندگی تک محدود نہیں رہتے بلکہ پورا معاشرہ اس سے متاثر ہوتا ہے اور اس سے ایک عام اخلاقی زوال اور معاشرتی انحطاط رونما ہوتا ہے اس لئے سلطان نے ان کے خلاف جو اقدام کیا وہ تنگ نظری یا بیجا پابندی نہیں کہا جا سکتا بلکہ اس

۱۔ ایضاً، ص ۳۷۶
۲۔ فتوحات فیروز شاہی، ص ۸

کے پیچھے عوام کی اصلاح کی فکر اور اس کا دینی رجحان کام کر رہا تھا۔

فیروز شاہ کے معاشرتی اصلاحات کا دوسرا اہم پہلو سماجی زندگی اور درباری ماحول کے ان رسوم و رواج کے خاتمہ کی کوشش تھا جو اسلامی روایات کے منافی اور اخلاقی تعلیمات کے خلاف تھے۔ عہد وسطی کے ہندوستان میں تصوف کی راہ سے بہت سی غلط رسمیں اور بدعات و محدثات سماجی زندگی میں داخل ہوئیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے الفاظ میں "چودھویں صدی کے نصف آخر میں تصوف نے ہندوستان میں نہایت ہی بدنما شکل اختیار کر لی تھی اور صدہا مخرب اخلاق رسمیں اور گمراہ کن عقائد عام ہوگئی تھیں"[1] اس طرح کی رسموں میں بزرگوں کی قبروں کا مزارات میں تبدیل ہوجانا، وہاں عرسوں کا اہتمام اور ان میں مردوں و عورتوں کا کثیر تعداد میں شریک ہونا بھی داخل تھا۔ اس دور میں اس رسم نے کافی شدت اختیار کر لی تھی اور اسی کے نتیجہ میں سب سے بڑی خرابی یہ پیدا ہوگئی تھی کہ جب عورتیں کثیر تعداد میں وہاں جاتیں تو بہت سے بدخصال اور اوباش قسم کے لوگ بھی محض سیر و تفریح کے مقصد سے ان کے پیچھے لگ جاتے تھے اور اس کی وجہ سے مزارات پر مختلف طرح کی مذموم حرکتیں اور اخلاقی برائیاں سرزد ہوتی تھیں۔ فیروز شاہ نے سماجی زندگی پر اس رسم بد کے اثرات محسوس کرتے ہوئے مزارات پر عورتوں کی حاضری ممنوع قرار دی اور حکم عدولی کرنے والوں کو سخت سزائیں بھی دیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان عورتیں باہر نکلنے اور زیارت کے لیے جانے سے باز آگئیں[2] یہاں یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ مغل دور کے ایک ہندو مورخ سُبحان رائے بھنڈاری کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے ہندو عورتوں کو مندروں میں جانے کی ممانعت کردی تھی[3]۔ اغلب یہی ہے کہ اس ممانعت کے وقت بھی فیروز شاہ کے پیش نظر وہی خرابیاں رہی ہوں گی جو اس طرح کے مقامات پر مرد و زن کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہیں۔

معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں رہن سہن، کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے کے طور و طریق میں بھی اصلاح کی جانب توجہ دی۔ گرچہ اس ضمن میں فیروز شاہ کے اقدامات زیادہ تر درباری و شاہی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن ان سے کم از کم یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ سلطان اس نوع کے سدھار میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔

---

[1] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، صفحہ ۴۲۸ [2] فتوحات فیروز شاہی، صفحہ ۹
[3] سبحان رائے بھنڈاری، خلاصۃ التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء، صفحہ ۲۵

عہد سلطنت کے درباری ماحول پر ایرانی اثرات غالب تھے اور سلاطین و امراء کی روزمرہ زندگی میں ساسانی بادشاہوں کی بہت سی ایسی روایات زندہ و تابندہ تھیں جن کا اسلامی طرز زندگی سے کوئی تعلق نہیں تھا اور جو محض عیش و عشرت کی نشانیاں تھیں۔ فیروز شاہ نے ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر سلاطین و امراء کے یہاں کھانے پینے میں سونے چاندی کے برتن کا استعمال عام تھا[۱]۔ فیروز شاہ نے ان برتنوں کے استعمال پر عام پابندی کا اعلان کیا اور خود بھی صرف انھیں برتنوں کے استعمال پر اکتفا کیا جن کی شریعت میں اجازت تھی اور جن میں سادگی کا پہلو نمایاں تھا[۲]۔ اسی طرح اس دور میں تلوار کی پیٹیوں، ہتھیاروں کے خول اور ترکش پر سونے کے کام بنوانے کا رواج تھا، سلطان نے اس کی بھی ممانعت کی اور اپنے ہتھیاروں کا خول شکاری جانوروں کی ہڈیوں سے تیار کرایا[۳]۔ ملبوسات میں بھی شرعی حدود کی رعایت نہ کی جاتی تھی، شاہی لباس میں نہ صرف ریشم و زربفت کی آمیزش ہوتی تھی بلکہ بعض لباس مکمل طور پر ریشم و زربفت کے ہوتے تھے اور ان کی لمبائی شریعت کی متعینہ حد سے متجاوز ہوتی تھی سلطان نے اس قسم کے ملبوسات پر پابندی عائد کرتے ہوئے یہ فرمان جاری کیا کہ صرف ایسے لباس استعمال میں آنے چاہئیں جو شریعت کی رو سے جائز ہیں۔ اسی طرح جھنڈوں اور ٹوپیوں پر جو سونے کا کام ہوتا تھا اس کے بارے میں سلطان نے یہ حکم دیا کہ اس کی چوڑائی چار انگل سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے[۴]۔

شاہی دربار اور سلاطین و امراء کی زندگی میں ایک اور غیر شرعی عمل مختلف باتصویر چیزوں کا استعمال تھا، معاصر ماخذ سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ خیمے کے دروازوں، پردوں، گھوڑے کی لگاموں اور کھانے پینے کے برتنوں کے علاوہ شاہی خلعتوں پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنانے کا رواج تھا[۵]۔ اس کے علاوہ سلاطین کے حرم خانوں میں دیواروں پر تصویریں منقش ہوتی تھیں تاکہ آرام کے وقت سلاطین کی نظریں ان سے محظوظ ہو سکیں، سلطان نے اس عمل پر بھی پابندی عائد کی۔ شاہی محلات کی دیواروں سے تصویروں کو صاف کرایا اور یہ حکم نافذ کیا کہ ان کے بجائے بیل بوٹے بنائے جائیں اور مناظر فطرت کی عکاسی کی جائے[۶]۔ فیروز شاہ کی نگرانی میں مرتب کئے گئے

---

[۱] ابن بطوطہ، رحلہ، القاہرہ ۱۹۵۸ء، الجزء الثانی، ص۱۰، ۳۵، ۳۹

[۲] فتوحات فیروز شاہی، ص۱۱، عفیف، ص۳۷۳ [۳] فتوحات، ص۱۱ [۴] ایضاً

[۵] برنی، ص۱۷۲ [۶] فتوحات، ص۱۱، عفیف، ص۳۷۳ - ۳۷۴

فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے جواب میں اس مسئلہ کی یہ وضاحت ملتی ہے کہ ان چیزوں کا استعمال مکروہ ہے جن پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنی ہوئی ہوں لیکن ان چیزوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جن پر بیل بوٹے یا پھول پتیوں سے زیبائش کی گئی ہو۔[1]

فیروز شاہ تغلق نے معاشرتی اصلاح کی کوششوں کے ضمن میں عقاید و نظریات کی خرابیاں دور کرنے، مخرب اسلام رسوم و رواج کو ختم کرنے اور روزمرہ کی زندگی کے غیر شرعی اعمال کو ممنوع قرار دینے کے علاوہ سماج کے کمزور و نادار طبقوں کے حالات بہتر بنانے کی جانب توجہ دی اور اس کے لیے باقاعدہ کچھ انتظامی اقدامات کیے اور حکومت کے ذرائع آمدنی کو استعمال کیا۔ ان میں سب سے اہم بیکاری و بے روزگاری دور کرنے کی کوشش تھی جو مختلف اخلاقی خرابیوں کا باعث بنتی ہیں۔ معاصر مورخ عفیف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے اس وقت کے محدود وسائل کی روشنی میں بیروزگاری کے انسداد کی تدبیر کی۔ سلطان کے حکم سے کوتوال نے محلہ داروں کی مدد سے شہر کے تمام لوگوں کے حالات کی تفتیش کی اور بیکار لوگوں کی ایک فہرست تیار کی اور انھیں دربار میں حاضر کیا۔ ان لوگوں کو ان کی صلاحیت و استعداد اور خاندانی حالات کے مطابق کام پر لگایا گیا۔[2] فیروز شاہ کے رفاہی کاموں میں نادار لڑکیوں کی شادی کا انتظام بھی شامل ہے، سلطان نے اس کے لئے "دیوان خیرات" کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کیا اور یہ عام اعلان کرایا کہ نادار لوگ جن کے یہاں شادی کے قابل لڑکیاں ہوں وہ اپنا نام اس محکمہ میں درج کرائیں اس محکمہ کے عہدہ داران (جن کی تقرری میں سلطان دیانتداری و ایمان داری کا خاص لحاظ رکھتا تھا) نام درج کرانے والوں کے حالات کی تحقیق کرتے تھے اور ہر شخص کو اس کی حالت اور ضرورت کی مناسبت سے مالی امداد فراہم کرتے تھے۔ عفیف اس اقدام کے نتائج پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطنت کے مختلف حصوں سے محتاجوں اور بیوہ عورتوں نے دہلی آکر اپنی لڑکیوں کے نام درج کرائے اور انھیں حکومت کے دستور کے تحت مالی مدد ملی۔[3] سماج کے ان مخصوص مسائل پر توجہ دینے کے ساتھ ساتھ فیروز شاہ کے زمانہ میں عام غرباء و مساکین اور مستحقین کی حالت بہتر بنانے کے لیے ایک شعبہ قائم کیا گیا تھا جو "دیوان استحقاق" کے نام سے معروف تھا۔ معاصر ماخذ کی تصریح کے

---

[1] فتاوای فیروز شاہی، مخطوط، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) یونیورسٹی کلکشن، فارسیہ مذہب ۲۶/۱ ورق ۲۲۰ ب [2] عفیف ص۳۳۴-۳۳۵ [3] ایضاً، ص۳۴۹-۳۵۱

مطابق یہ شعبہ سالانہ تقریباً ۳۶ لاکھ تنکے امداد کے طور پر تقسیم کرتا تھا[۱]۔

درحقیقت فیروز شاہ ایک اچھے سماج کی تعمیر کے لیے صرف غرباء و مساکین، نادار و محتاج اور یتیموں و بیواؤں کی حالت بہتر بنانے کو ہی ضروری نہیں تصور کرتا تھا بلکہ عام لوگوں کی بہبودی اور خوش حالی کو بھی اس کے لیے کافی اہم سمجھتا تھا۔ اور اسے حکمراں کی بنیادی ذمہ داریوں میں شمار کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سلطان کے نظم حکومت میں یہ پہلو جا بجا نمایاں نظر آتا ہے۔ فیروز شاہ نے کسانوں (جو اس وقت بھی آبادی کا اکثر حصہ تھے) کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے جو نمایاں خدمات انجام دیں ان کا اعتراف قدیم و جدید دونوں مورخین کے یہاں ملتا ہے۔ اس کا سب سے پہلا ثبوت یہ ہے کہ تخت نشینی کے فوراً بعد اس نے کسانوں پر سے کروڑوں ٹنکے کی معافی کا اعلان کیا جو محمد بن تغلق کے زمانہ سے تقاوی کی صورت میں ان کے ذمہ واجب الادا تھا۔ اس معافی کا اصل سبب کسانوں کے حالات کی روشنی میں یہ احساس تھا کہ اس قرض کی وصولی کی صورت میں وہ اور زبوں حالی کا شکار ہو جائیں گے[۲]۔ کسانوں ہی کی بھلائی کے مقصد سے فیروز شاہ نے متعدد نہریں کھدوائیں[۳]۔ شریعت کی روشنی میں محاصل کی بے ضابطگیوں کو دور کیا اور اس نکتہ پر خاص زور دیا کہ محصول کی تشخیص و تحصیل میں اصل پیداوار اور کسانوں کی مالی حالت کا ضرور خیال رکھا جائے[۴]۔ اور سب سے اہم یہ کہ سلطان نے اسلامی قانون کی روشنی میں بہت سے ٹیکس معاف کر دئے جو کسانوں کے علاوہ دوسروں کے لیے بھی بارگراں تھے[۵]۔ مختصر یہ کہ سلطان کا جذبۂ خیر خواہی یا تصور فلاح صرف کسانوں تک محدود نہیں تھا بلکہ معاشرہ کے مختلف طبقہ کے افراد کو خواہ وہ تاجر ہوں یا دستکار عالم ہوں یا فنکار، مسلم ہوں یا غیر مسلم محیط تھا جس کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں ہے، لیکن اتنا اشارہ ضروری ہے کہ سلطان نے ہر طبقے کے لوگوں کے اصلاح حال کی کوشش کی۔

اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ سلطان فیروز شاہ سماج و معاشرت کی اصلاح اور عوام کی دینی و اخلاقی تربیت میں دلچسپی رکھتا تھا اگرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ سلطان نے جن سماجی برائیوں کے خاتمہ کے لیے اقدام کیا بس وہی اس وقت کے سماج میں موجود تھیں

---

[۱] ایضاً، ص۳۵۹ - ۳۶۰ [۲] عفیف، ص۹۲

[۳] برنی، ص۵۶۹، عفیف، ص۱۲۷ - ۱۲۹، یحییٰ بن احمد سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ط۱۹۳۱ء، ص۱۲۵ - ۱۲۶

[۴] برنی ص۵۷۴، عفیف، ص۹۴ [۵] فتوحات، ص۵، عفیف، ص۲۷۸ - ۲۷۹

یا یہ کہ سلطان کے اقدامات کے نتیجہ میں یہ تمام برائیاں محو ہوگئیں اور معاشرہ بالکل صاف ستھرا ہوگیا لیکن یہ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ اقدامات اس کے ذہنی رجحان کی غمازی کرتے ہیں اور اس بات کی کھلی ہوئی شہادت پیش کرتے ہیں کہ سلطان نے اسلامی تعلیمات و شرعی قوانین کی روشنی میں ذہنی و فکری اصلاح اور معاشرتی سدھار کی سنجیدہ کوشش کی۔ اس دور میں جبکہ سلاطین و ملوک کی دلچسپی کا خاص محور فتوحات کا حصول، سلطنت کا استحکام اور تخت کا تحفظ ہوا کرتا تھا فکر و عمل کی کجی دور کرنے اور اخلاقی و سماجی زندگی کے سنوارنے کے لیے فیروز شاہ کی ان کوششوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

بحث ونظر

اسلامی تہذیب

(نصب العین اور مزاج)

جناب محمد سعود عالم صاحب قاسمی

ہر تہذیب کی قوتِ حیات اس کے نصب العین میں پنہاں ہوتی ہے۔ نصب العین کے بغیر کوئی تہذیب زندہ نہیں رہ سکتی۔ یہ نصب العین ہی دراصل تہذیب کے ردوقبول کا معیار ہوتا ہے اور تہذیب کے دائرہ کار کا تعین کرتا ہے اور اس کے عروج وزوال کا پیمانہ بناتا ہے اس لیے کسی تہذیب کے حسن وقبح کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نصب العین سے واقفیت حاصل کی جائے۔ نصب العین کا مطلب ہے وہ شئی جو ہر وقت انسان کی نگاہوں میں رچی بسی رہے اور جو انسان کی ساری جدوجہد اور تگ ودو کا حاصل ہو۔ جو اس کا مقصد حیات اور منتہائے کمال ہو اس لحاظ سے فرد کا بھی نصب العین ہوتا ہے اور مجموعۂ افراد یعنی جماعت کا بھی۔ جس طرح فرد کے اعمال وافعال اور خواہشات کا کوئی نہ کوئی متعین مقصد ہوتا ہے جس کے لیے وہ تکلیفیں اٹھاتا ہے اور پریشانیاں جھیلتا ہے اور بہت سی چیزوں کو اس پر قربان کردیتا ہے۔ اسی طرح جماعت کی سرگرمیوں کا بھی ایک مقصد ہوتا ہے جس کے حصول کو وہ اپنی کامیابی تصور کرتی ہے اور اس کا گہرا شعور اپنے افراد میں پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے جماعت کا یہی نصب العین اس کے ایک ایک فرد کا نصب العین بن جاتا ہے۔

انفرادی زندگی کا نصب العین

اگر کسی معاشرے کے افراد سے مل کر ان کی جدوجہد کا مقصد اور زندگی کا نصب العین معلوم کیا جائے تو ان سب کے جوابات مختلف بلکہ باہم متضاد ہوسکتے ہیں۔ ہر شخص اپنے اپنے نقطۂ نظر اور اپنی اپنی قوت وہمت کے مطابق زندگی کی راہ متعین کرتا ہوا نظر آئے گا ان سب جوابات کو مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ جذبات و خواہشات کی تکمیل اور لذات و مفادات کا حصول۔
۲۔ دنیوی تکالیف اور رنج والم سے نجات اور قلبی سکون واطمینان۔
۳۔ ایک صحت مند اور توانا زندگی جو ہر قسم کی بیماری اور کمزوری سے پاک ہے
۴۔ مال و دولت کی فراوانی اور اثر و رسوخ پیدا کرنا۔
۵۔ حکومت اور اقتدار جس کے ذریعہ خواہشات کی تکمیل ہو۔
۶۔ ایک ابدی زندگی کا حصول جو غیر فانی اور پر مسرت ہو۔
۷۔ سعادت اور نیک نامی جو مرنے کے بعد بھی باقی رہے۔
۸۔ علوم وفنون اور ایجادات و اختراعات میں کمال۔
۹۔ زندگی کی ناکامی سے نجات اور فلاح وکامرانی کا حصول۔
۱۰۔ اپنے خالق اور مالک کی رضا وخوشنودی۔

یہ چند نمایاں مقاصد ہیں جن کو عموماً فرد اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ ان تمام چیزوں میں سوائے آخری شئی یعنی اپنے خالق کی رضا کے کسی اور میں نصب العین بننے کی صلاحیت نہیں ہے یہ سب انسان کی منزلیں تو ہوسکتی ہیں مگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان کا مقصد زندگی نہیں بن سکتی۔ جن لوگوں نے ان چیزوں کو اپنا نصب العین بنایا ہے وہ بظاہر کتنے ہی کامیاب نظر آئیں مگر حقیقت میں وہ ناکام ہیں۔ ان کی مثال ایک مغربی ادیب کے بقول اس کتے کی سی ہے جو اپنی دم پکڑنے کے لیے اپنے ہی گرد گھومتا رہتا ہے نہ تو اسے دم ہی ہاتھ آتی ہے اور نہ اس کی گردش ہی رکتی ہے اور اسی بے فائدہ اور بیہودہ کھیل میں اس کی ساری عمر صرف ہو جاتی ہے۔[1]

تہذیب کا نصب العین

تہذیب چونکہ سماجی اور اجتماعی زندگی کی فوقی ساخت (SUPER STRUCTURE) ہوتی ہے اس لیے اس کی سرگرمیوں کا محور یہ ہونا چاہیئے کہ وہ افراد کو ان کے نصب العین کے حصول میں سہولتیں فراہم کرے، حالات سازگار کرے۔ اور امکانات کا دائرہ وسیع کرے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ تہذیب کا نصب العین بھی وہی ہوگا جو اس کے افراد کا ہوگا، مگر اجتماعیت

---

[1] یوسف القرضاوی، الایمان والحیٰوۃ صہ۸۲

کے کچھ اپنے مخصوص تقاضے ہوتے ہیں اس لیے تہذیب کے نصب العین میں ان تقاضوں کی رعایت ناگزیر ہو جاتی ہے اور تہذیب کا نصب العین فرد کے نصب العین سے وسیع، بلند اور ہمہ گیر ہو جاتا ہے۔ پھر فرد اپنے نصب العین کے حصول کی کوشش محدود پیمانہ پر کرتا ہے جبکہ تہذیب کو وسیع تر دائرہ میسر ہوتا ہے۔

یہاں تفصیل میں نہ جاتے ہوئے صرف چند اہم اور قابلِ ذکر تہذیبوں کے نصب العین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

یونانی تہذیب کا نصب العین

یونان نے اپنا نصب العین فرد کی تہذیبِ نفس کو بنایا ہے لیکن چونکہ مذہبی روح یہاں کمزور تھی اور مذہب کے بعد فرد کی اندرونی ذہنی تربیت کا کام ذوق جمال ہی دے سکتا ہے اس لیے انفرادی تہذیب نفس نے یونانیوں کے یہاں جمالیاتی تہذیب کی حیثیت اختیار کرلی جس کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ انھیں فنون لطیفہ سے بہت شوق تھا بلکہ وہ جسمانی اور نفسی قوتوں کی ہم آہنگ تربیت سے انسان کی زندگی کو آرٹ کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے تھے۔[1]

رومی تہذیب کا نصب العین

رومی تہذیب نسلی اور سیاسی برتری پر قائم تھی اور اہل روم کو ہمیشہ انھیں دونوں کی حفاظت کی فکر دامن گیر رہتی تھی۔ روما میں فرد جہاں اجتماعی مشین میں محض ایک پرزے کی حیثیت رکھتا تھا تہذیب کا نصب العین ایک عالم گیر سلطنت کا قیام تھا اور ایک مکمل و مفصل قانون کا نفاذ جس کے ذریعہ رومی امن یعنی رومیوں کا تسلط ماتحت قوموں پر رکھا جاسکے۔[2]

روحانی تہذیبوں کے نصب العین

روحانی تہذیبوں میں بدھ مت اور مسیحیت سرِ فہرست ہیں۔ ان دونوں تہذیبوں کا نصب العین انفرادی نجات اور شخصی کامیابی تھی چونکہ ان کی نظر میں دنیا ایک دارالعذاب ہے جہاں انسان

---

[1] ڈاکٹر عابد حسین: قومی تہذیب کا مسئلہ ص ۱۱۲۔ [2] ایضاً۔

اپنے پیدائشی جرم کی سزا بھگتنے کے لیے پھینک دیا گیا ہے۔ اس لئے اس سے نجات حاصل کرنا ان تہذیبوں کا نصب العین ہے اور نجات حاصل کرنے والوں کو دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس کی تعبیر وہ اس طرح کرتے ہیں:

"اصل میں پیدائش دنیوی مصیبت ہے بڑھاپا، بیماری، موت، ان سے دور ہونا جن سے محبت کرتے ہیں اور ان سے ملنا جن سے نفرت کرتے ہیں"[1]

قومی تہذیب کا نصب العین

قومی تہذیب کا نصب العین سوائے قوم کی تعمیر و ترقی اور غلبہ و استیلاء کے اور کچھ نہیں ہوتا قومی تہذیب کے نصب العین کی بہترین ترجمانی ہٹلر کی زبانی یوں ہے:

"ہر وہ شخص جو قومی نصب العین کو اس حد تک اپنانے کے لیے تیار ہو کہ اس کے نزدیک اپنی قوم کی فلاح سے بالاتر کوئی نصب العین نہ ہو اور جس نے ہمارے قومی ترانے 'جرمنی سب سے اوپر' کے معنی و مقصد کو اچھی طرح سمجھ لیا ہو یعنی اس وسیع دنیا میں جرمن قوم اور جرمنی سے بڑھ کر کوئی چیز اس کی نگاہ میں عزیز اور محترم نہ ہو ایسا شخص نیشنل سوشلسٹ (NATIONAL SOCIALIST) ہے"[2]

مغربی تہذیب کا نصب العین

مغربی تہذیب میں بنیادی اہمیت انسان کے مادی وجود اور دنیوی ترقی کو دی گئی ہے۔ اس لیے مغربی تہذیب کا نصب العین مادی ترقی اور دنیوی مفادات کا حصول ہے۔ چونکہ مغرب نے ہر اس عقیدہ اور زندگی کی قدر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے جو محسوسات کے دائرہ سے باہر ہو یا جس کا تعلق کسی غیبی طاقت سے ثابت کیا جائے، اس لیے اس تہذیب میں انسان نہ تو وہ ذمہ دار ہستی ہے جس کو کسی دن اپنے اعمال اور عقائد کا جواب اور حساب دینا پڑے گا اور نہ اس کی نظر میں ایسی کوئی قادر مطلق ذات ہی ہے جو انسان کی غیر محدود خواہشات اور لذات کو اصولوں اور قدروں کا پابند بنا سکے، چنانچہ وہاں انسان کی کامیابی اس پر ہے کہ وہ مادی طور پر

---

[1] لی بان، تمدن ہند صفحہ ۲۶، ترجمہ غلام علی بلگرامی [2] سید ابوالاعلیٰ مودودی، تحریک آزادی ہند اور مسلمان صفحہ ۳۵۲ بحوالہ HISTORY OF SOCIALISM

بلند سے بلند تر ہو جائے ۔ اور خواہشات کی تکمیل کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دے۔[1]

مذکورہ تہذیبوں کے نصب العین کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ افراد کے نصب العین سے کچھ زیادہ بلند نہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان کی خواہش لامحدود ہے وہ ہر خواہش کی تکمیل پر دوسری خواہش کا اظہار کرتا ہے اور ھل من مزید کی صدا لگاتا رہتا ہے۔ اور یہ نصب العین اس معاملہ میں اس کے معاون بن جاتے ہیں۔ اور اسے خواہشات کا بندہ بنا کر چھوڑتے ہیں، انسان اگر ان کو اپنا لے تو حقیقی فلاح اور سعادت سے ہم کنار نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ تہذیب کا نصب العین غلبہ اور تعلی یا مضبوط حکومت کا قیام ہے تو ہو سکتا ہے کہ بعض افراد کا یہ نصب العین ہو مگر ہر فرد کا تو نہیں ہو سکتا' اور اگر فرد کا نصب العین بھی وہی ہو جائے تو فرد اور معاشرے میں زبردست کشمکش شروع ہو جائے گی' اور آج انسانیت اسی کشمکش میں مبتلا ہے۔ ہر شخص کا نصب العین مفاد پرستی غلبہ، تعلی، استحصال اور لوٹ کھسوٹ بن کر رہ جائے گا۔ ان نصب العینوں کے حصول کے مواقع چونکہ ہر شخص کے لیے یکساں نہیں ہیں نہ ان کا مساوی طور پر حاصل کرنا افراد کے لیے ممکن ہے اس لیے جو لوگ اس کے حصول میں ناکام ہوں گے ان میں لازماً احساس کمتری اور تہذیب کے اصولوں سے بغاوت کا احساس پیدا ہوگا۔ پھر یہ نصب العین محض جزوقتی اور زمانی حالت سے مطابق تو ہو جائیں مگر دائمی عالم گیر اور ہمہ گیر نہیں بن سکتے۔

ایک اور نصب العین

جو لوگ زندگی کی روحانی قدروں اور مابعد الطبیعاتی اصولوں پر یقین نہیں رکھتے اور ان کے لیے دنیوی لذات، مادی مفادات اور غلبہ و تعلی بھی چنداں اہم نہیں ہیں انھوں نے تہذیب کا نصب العین انسان کی خدمت و ہمدردی اور اس کے لیے خود کو قربان کر دینے کو قرار دیا ہے۔ اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی نفع کی امید کے بغیر اور کسی مقصد کے حصول سے بے نیاز ہو کر انسانوں سے محبت اور ان کی خدمت کی جائے سسرو کے الفاظ میں۔

"آدمی صرف اس غرض کے لیے پیدا کیا گیا ہے کہ آدمی کے کام آئے۔

---

[1] GHULAM ALI HADDAD : THE CULTRUEAL NAKEDNESS CRESSENT, CANADA, JANUARY I - 15 1983.

فطرت کے حکم یہ ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان کا بہی خواہ ہونا چاہئے۔[۱]
لیکن یہ درست ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان کا ہمدرد، بہی خواہ، غم خوار و مددگار اور محب انسانیت ہونا چاہیے اور اس کو ہر لالچ سے بے نیاز ہونا چاہیے مگر سوال یہ ہے کہ اس عمل کا محرک کیا ہو؟ کیا صرف محبت برائے محبت اور خدمت برائے خدمت اس کا محرک ہو سکتی ہے؟ اور کیا ایک ایسے انسان کو جو اپنا ہر کام دائمی یا عارضی نفع کی امید کی بنا پر کرتا ہے، یہ چیز محب انسانیت بنا سکتی ہے؟ اگر نہیں تو اسے انسانی تہذیب کا نصب العین کیسے قرار دیا جائے۔ اس عمل پر آمادہ کرنے کے لیے جو چیز محرک ہوگی اصلاً وہی نصب العین بننے کے لیے موزوں ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ آخر اس کا محرک کیا ہو؟ اس کا صحیح جواب ہمیں اسلام فراہم کرتا ہے:

اسلامی تہذیب کا نصب العین

اسلامی تہذیب کا نصب العین ان تمام نصب العینوں سے منفرد اور مختلف ہے۔ یہ نصب العین علاقائی، نسلی و جملہ حدود سے ماورا ہے دائمی عالم گیر اور ہمہ گیر ہے۔ یہ نصب العین ہے انسانی زندگی کی تعمیر کے ذریعہ رضائے الٰہی کا حصول۔ یہ فطری بات ہے کہ انسان کا وجود جس ذات کی رہین منت ہے اس کا مقصد وجود بھی اس کی رضا اور خوشنودی کا حصول ہی ہونا چاہیے۔ جس کا ذریعہ اس کے احکام کی پیروی، اس کے نواہی سے اجتناب اور اس کی مرضی کے مطابق تہذیب انسانی تشکیل ہے۔ قرآن نے انسان کی تخلیق کا مقصد عبادت کو قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات:۵۶)
میں نے جن اور انسانوں کو صرف اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری بندگی کریں۔

اور عبادت کی معراج یہ ہے کہ اللہ کی رضا اور خوشنودی حاصل کی جائے اس کی قربت اور نیاز حاصل کیا جائے یعنی انسان اپنے منتہائے کمال کو پالے۔ بایں معنی اسلامی تہذیب کا نصب العین اس کا متقاضی ہوگا کہ انسانوں کو اللہ کی عبادت اس کے اوامر کی اطاعت

۱؎ لیکی: تاریخ اخلاق یورپ ص ۱۹۵

اور نواہی سے اجتناب کا ماحول پیدا کرے تاکہ انسان اپنا ہر کام اللہ کی مرضی کے مطابق کرے اور اپنی پوری زندگی اس کی غلامی کی نذر کر دے۔ اس کی تمام خواہشات، احساسات و جذبات کا مرکز صرف اللہ اور اس کی رضا ہو۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ	"لوگوں کے لیے مرغوبات نفس، عورتیں،
مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ	اولاد، سونے چاندی کے ڈھیر، چیدہ گھوڑے
الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ	مویشی اور زرعی زمینیں بڑی خوش آئند بنا دی گئی
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ	ہیں مگر یہ سب دنیا کی چند روزہ زندگی کے
وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ؕ ذٰلِكَ	سامان ہیں حقیقت میں جو بہتر ٹھکانہ ہے وہ
مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ وَاللّٰهُ	تو اللہ کے پاس ہے کہو میں تمہیں بتاؤں کہ
عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ ۝ قُلْ	ان سے زیادہ اچھی چیز کیا ہے جو لوگ تقویٰ
اَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذٰلِكُمْ	کی روش اختیار کریں ان کے رب کے پاس
لِلَّذِيْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ	باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی وہاں
جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا	انھیں ہمیشگی کی زندگی حاصل ہوگی۔ پاکیزہ بیویاں
الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَاَزْوَاجٌ	ان کی رفیق ہوں گی اور اللہ کی رضا سے وہ
مُّطَهَّرَةٌ وَّرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ ؕ	سرفراز ہوں گے۔" اور اللہ اپنے بندوں کے
وَاللّٰهُ بَصِيْرٌۢ بِالْعِبَادِ ۝ (آل عمران ۱۴-۱۵)	رویہ پر گہری نظر رکھتا ہے۔

مگر کیا رضائے الٰہی مجرد کوئی شے ہے جس کا ثمرہ محسوس اور مادی شکل میں انسان کو کچھ نہیں ملتا یا رضائے الٰہی کا تعلق ان انعام و اکرام سے بھی ہے جن کا وعدہ مومنین سے کیا گیا ہے اور جن کی امید پر ایک مومن زندگی گزارتا ہے۔ بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ:

"بندے کو اپنا فرض اس لیے نہیں بجا لانا چاہیے کہ اس کے معاوضے میں کسی نفع کی طمع اور ترقی یا انعام یا اضافہ مناصب یا جاہ و منزلت کی زیادتی کی لالچ ہے اگر اس نے انعام کو اپنا مقصد بنا لیا اور اپنے فرائض منفعت کی خاطر انجام دئے تو کیا کوئی دانشمند ایسے ملازم کو ایک فرض شناس ملازم کہہ سکتا ہے"[1]

---

[1] سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی، ص ۷۹

یہی خیال قرن اول کی ایک بزرگ خاتون رابعہ بصری نے ظاہر کیا تھا انھوں نے کہا تھا کہ میں چاہتی ہوں کہ جنت کو جلا دوں اور جہنم کو بجھا دوں تاکہ لوگ جہنم کے خوف اور جنت کی لالچ میں عبادت نہ کریں بلکہ صرف اللہ کی رضا ان کے پیش نظر ہو اور اس عبادت کو جو جہنم کے خوف اور جنت کی امید کی بنا پر کی جائے مزدوری سے تعبیر کیا تھا۔

یہ آرا اگرچہ مبنی بر خلوص ہیں مگر اسلام میں اللہ کی رضا مجرد نا قابل فہم ہے بلکہ اللہ نے جنت کو اپنی رضا اور جہنم کو اپنی ناراضگی کا مظہر قرار دیا ہے۔ اگر کوئی شخص جہنم سے نجات اور جنت کے حصول کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے اور وہ اسے رضائے الٰہی کا مظہر سمجھتا ہے تو اس کو فرض شناس نہ کہنا خلاف انصاف ہے۔ قرآن و حدیث میں بیشتر مواقع پر جنت کی طلب اور جہنم سے نجات مانگنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بلکہ بعض مواقع پر تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ بندے کی جان و مال کا سودا جنت کے بدلے میں ہو چکا ہے۔ ارشاد ہے

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ	حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان
اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ	کے نفس اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید
الْجَنَّةَ (توبہ: ۱۱۱)	لیے ہیں۔

اسلامی نصب العین کی خصوصیات

پہلی چیز یہ ہے کہ نصب العین اصل میں نقطۂ عروج ہوتا ہے اور ترقی کا اصول یہ ہے کہ انسان ہمیشہ بلندی کو دیکھے اور جب انسان بلندی پر نظر ڈالتا ہے تو اس کو صرف خدا ہی بلند نظر آتا ہے باقی دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں حقیر اور اس کی غلام نظر آتی ہیں۔ اس لیے فطری طور پر انسانوں کا نصب العین خدا کی رضا سے ہم آہنگی اور اس کی قربت ہونا چاہیے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ فرد اور جماعت کا یکساں نصب العین ہے اس کے حصول کے لیے فرد بھی جدوجہد کرتا ہے اور جماعت بھی اور دونوں میں کوئی کشمکش اور سرکشی نہیں ہوتی۔ یہ وقتی اور محدود بھی نہیں کہ مشرق کے باشندے اس کو حاصل کر سکیں اور مغرب کے محروم رہیں۔ قرن اول میں ممکن ہو اور قرن ثانی میں مشکل۔ یہ نصب العین انسان کو تمام افکار و اوہام اور اضطراب و ہیجان سے نجات دلا کر فکر و عمل کی یکسوئی عطا کرتا ہے۔ یہی نصب العین انسانی اجتماعیت کی شیرازہ بندی بھی کرتا ہے اور یہی تہذیب کو قوتِ حیات بخشتا ہے اور انسان کے علمی، دینی، اخلاقی، ذوقی، ثقافتی معیار کو اعلیٰ اور ارفع بناتا ہے۔

یہ نصب العین تہذیب کو ضمنی اور فروعی مسائل میں الجھانے کے بجائے ایک ابدی اور ناگزیر مسئلہ کا حل بنادیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ افراد مادی اور دنیاوی تنگ وتاریک دائروں میں گردش کرنے کے بجائے بلند سطح سے سوچنے اور وسعت فکر وعمل پیدا کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں یہی ایک عالمگیر تحریک کی لازمی خصوصیت ہوتی ہے۔ پھر اس نصب العین کے اندر ایک ایسا محرک پوشیدہ ہے جو اس کی ترقی اور عروج کی ضمانت ہے جو افراد کے اندر ہر دم ایک نئی منزل تک پہنچنے کا شوق اور خوب سے خوب تر کی طرف بڑھنے کی امنگ پیدا کرتا ہے۔ اور لوگ ان تمام خوبیوں کو اپنے اندر سمیٹنے کے لیے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں جو رضائے الٰہی کا ذریعہ قرار دی گئی ہیں۔ پھر اس نصب العین کے اندر ایک قسم کی قوت نافذہ بھی مضمر ہے جو تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے اور عملاً ان کو بروئے کار لانے میں ممد ومعاون ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک مومن جب کسی کام کو کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی نگاہ فوراً اس میں رضائے الٰہی کو تلاش کرتی ہے اور وہ اس کو انجام دینے میں کیف اور لذت کا احساس کرتا ہے۔ اس کے برخلاف جب اس کو غلط کام کا پورا موقع فراہم کر دیا جاتا ہے اور ظاہری اسباب ووسائل بھی مہیا کر دیئے جاتے ہیں اور ساری رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں، تو بھی اس کے اندرون سے انی اخاف اللہ (میں خدا سے ڈرتا ہوں) کی آواز ابھرتی ہے اور بڑھتے ہوئے قدم رک جاتے ہیں[1] پھر یہی نصب العین کا گہرا شعور ہے جو مومن کو اپنی تہذیب کو ٹوٹ کر چاہنے اور اس کی حفاظت میں خود کو قربان تک کر دینے کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔

اسلامی تہذیب پر نصب العین کا اثر

اس نصب العین کی مذکورہ خصوصیات نے اسلامی تہذیب پر انتہائی گہرے اثرات مرتب کیے ہیں اور یہی خصوصیات ہیں جن سے اسلامی تہذیب کے مزاج کو سمجھنے میں بھی بڑی مدد ملتی ہے۔ معاشرے میں جو شخص اس نصب العین سے جتنا زیادہ قریب ہوگا وہ اسی قدر مہذب (CIVILIZ-ED) انسان ہوگا اور جو اپنے نصب العین سے جتنا زیادہ بے گانہ ہوگا اس میں اسی قدر جاہلیت ہوگی خواہ اس کے پاس علم وآگہی صنعت وحرفت اور فنون وکمال کے کتنے ہی جوہر کیوں نہ موجود ہوں۔ یہ نصب العین تہذیب کی رگوں میں خون بن کر گردش کرتا ہے اور اس کو ہر دم تروتازگی عطا کرتا ہے۔

---

[1] اس سلسلہ کا ایک موثر واقعہ کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۷۹

لی باں نے اسلامی تہذیب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

"اس اتحاد نے (جو اسلام پر تھا) عربوں کی پوری توجہ ایک نصب العین کی طرف موڑ دی اس سے ان میں بڑی شجاعت پیدا ہوگئی اور وہ اس مقصد کے لیے ہمہ وقت جان دینے کے لیے تیار رہتے تھے۔ یہ نصب العین خالص دینی تھا عربی حکومت اسی بنیاد پر قائم ہوئی تھی۔ دنیا میں وہ تنہا بڑی حکومت ہے جو مذہب کے نام پر قائم ہوئی ہے۔ اور اسی سرچشمہ سے ان کی ساری سیاست اور اجتماعی حالت نکلی، ایرانی دنیا کی بوسیدگی نے جو گرنے کے قریب پہنچ گئی تھی عربوں کی فتوحات کو بڑا فائدہ پہنچایا کہ درحقیقت ایک ایسی ہی قوم جو مقصد اور خیالات و تصورات میں متحد ہو ملکوں کو فتح کر کے ان کی زندگی قائم اور برقرار رکھنے کی اہل تھی۔"[1]

نیز اس نصب العین کی وجہ سے افراد کے اندر باہمی نصیحت و خیر خواہی اور محبت و عزت کا زبردست جذبہ پیدا ہوتا ہے، اور ہر فرد یہ چاہتا ہے کہ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے جتنی محنت وہ کرتا ہے دوسرا بھی کرے جتنی ترقی اسے نصیب ہوئی ہے دوسروں کو بھی نصیب ہو۔ اور اس انعام و اکرام میں ہر فرد مساوی طور پر شریک ہو۔ مختصر یہ کہ اسلامی تہذیب پر اس نصب العین کے اثرات ہمہ جہت اور لامحدود ہیں اس کا اندازہ کچھ وہی کر سکتا ہے جس نے دل و دماغ کی یکسوئی کے ساتھ اسے اپنا لیا ہو۔

اسلامی تہذیب کا مزاج

ہر نظام زندگی اور نظریہ حیات کا ایک مزاج ہوتا ہے۔ اور تہذیب و تمدن اس مزاج سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مزاج نظام باطن ہے اور تہذیب اس کی نقیب اور مظہر ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ تہذیب اپنے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو یا اس کے اندر مزاج کے اثرات اور خصوصیات نہ پائے جائیں۔ مزاج سے الگ کر کے کسی تہذیب کا تصور نہیں کیا جا سکتا یہاں تک کہ جغرافیائی اور علاقائی تہذیبوں کا بھی ایک مزاج ہوتا ہے اور ان کے افراد کی اجتماعی سرگرمیوں میں اس کا انعکاس ہوتا ہے۔ مغرب کا ایک مزاج ہے اور مغربی تہذیب اس کی نقیب ہے،

---

[1] کرد علی، اسلام اور عربی تمدن ص ۱۳۶۔ ترجمہ شاہ معین الدین۔

اس سے پہلے یونانی اور مجوسی فلسفہ زندگی کا ایک مزاج تھا اور ان کی تہذیبیں اس مزاج سے ہم آہنگ تھیں۔ یہی حال دنیا کی تمام تہذیبوں کا ہے۔ اسلام کا بھی ایک مزاج ہے اور اسلامی تہذیب اس کی مظہر اور علامت ہے، چنانچہ اسلامی تہذیب کو بھی اس کے مزاج سے الگ نہیں کیا جا سکتا، اور اس مزاج کو سمجھے بغیر اسلامی تہذیب کا نہ تو ادراک ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام کا مزاج کیا ہے جس سے اسلامی تہذیب ہم آہنگ ہے؟ مگر اس سوال پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ایک اور بنیادی سوال حل کر لیا جائے اور وہ یہ ہے کہ مزاج بجائے خود کیا چیز ہے؟ کیونکہ مزاج ہی کی شناخت پر اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی منحصر ہے۔

مزاج وہ لطیف شے ہے کہ جتنی مشکل اس کی شناخت ہے اتنی ہی مشکل اس کی تفہیم اور تشریح بھی ہے۔ عمرانیات کی دوسری نازک اصطلاحوں کی طرح اس کے لیے مقدمات قائم کرنا اور مفروضات کے سہارے اس کی وضاحت کرنا بھی مشکل ہے۔ اس کے باوجود کچھ چیزیں معاون معلوم ہوتی ہیں طبیعات اور نفسیات میں مزاج کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

> "عناصر میں باہم ملنے کی کشش کم و بیش ہوا کرتی ہے سب میں یکساں نہیں ہوتی باہمی الفت رکھنے والے عناصر کے باہمی امتزاج سے ہمیشہ مزاج حاصل ہوا کرتا ہے، گویا مزاج اس نئی کیفیت کا نام ہے جو عناصر کے ملنے کے بعد مرکب میں حاصل ہوتی ہے۔"[1]

جب تہذیب کا مزاج کہا جاتا ہے تو اس سے مراد تہذیب کو تشکیل دینے والے اجزا کی باہمی کیفیت اور ان اثرات و خصوصیات کا حاصل ہوتا ہے جو اجتماعی زندگی کے مجموعی نظام سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس میں انسانی فطرت، اخلاقی، روحانی اور جمالیاتی اقدار، اساسی نظریات، تصورِ حیات طرزِ زندگی، تہذیب کا نصب العین اور اس دنیا میں انسانی زندگی کے عملی حالات کو دخل ہوتا ہے۔ اب گویا اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی کا مطلب تہذیب کے اجزائے ترکیبی کی باہمی کیفیت اور ان خصوصیات و اثرات سے حاصل ہونے والے نتیجہ کا مطالعہ ہوگا جو اسلامی نظامِ حیات سے ظاہر ہوئے ہیں۔

چونکہ تہذیب کسی ایک مطلق اور جامد شے کا نام نہیں ہے بلکہ وہ بنیادی تصورات زندگی اور

---

[1] افادہ کبیر ص ۲۲-۲۱ حیدر آباد ۱۹۴۶ء

مظاہر کا مجموعہ ہوتی ہے اور بہت سے متناسب اجزاء سے اس کی ہیئت ترکیب وجود میں آتی ہے، اس لیے مزاج کی تخلیق میں ان اجزار کا اہم رول ہوتا ہے۔ ان میں جتنی قوت اور جتنا استقلال ہوتا ہے اسی قدر ان میں تہذیب پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی لیے اجزاء تہذیب کی نوعیت استقلال مطالعہ تہذیب میں مفید اور معنی خیز تصور کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کے ترکیبی عناصر کا تجزیہ کیا جائے اور ان کی اصل کو سمجھ لیا جائے تو اس کے مزاج کی شناخت اور دریافت بھی آسان ہو جاتی ہے۔ مثلاً اسلامی نظام زندگی کی روح ایمان، عمل صالح اور تقویٰ ہے۔ اس میں سیاست کی بنیاد اللہ کی حاکمیت اور اس کی خلافت و نیابت ہے، معیشت کی بنیاد ضرورت اور کفالت ہے، معاملات کی بنیاد عدالت اور امانت ہے، معاشرت کی بنیاد بھائی چارگی اور خیر خواہی ہے، اخلاق کی بنیاد عفت اور حیا ہے، روحانیت کی بنیاد عبودیت اور اطاعت ہے، ان تمام چیزوں سے مل کر اسلامی تہذیب کی ترکیبی ہیئت وجود میں آتی ہے اور اس سے حاصل ہونے والی کیفیت مزاج ہے۔ اب اسلامی تہذیب کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ اپنے مزاج سے ہم آہنگ اور متحد ہے۔ نظام زندگی کے ان اصولوں سے ان جزئیات اور فروعات کی گرہ بھی کھل سکتی ہے جو حالات اور زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ رونما ہوتے ہیں اور تہذیب کے مجموعی نظام میں جذب ہو جاتے ہیں۔ اس انجذاب میں مزاج کا اہم کردار ہوتا ہے۔

اجزار کی نوعیت استقلال کے ساتھ ساتھ ان کی اپنے کل سے نسبت اور باہمی ارتباط کی کیفیت بھی مزاج شناسی میں اہمیت رکھتی ہے۔ تہذیب کی کلیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظام زندگی کو ظاہر کرنے والے یہ اجزار کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے اور ایک دوسرے سے تقویت حاصل کرتے ہیں اسی اجتماعی قوت سے تہذیب ایک نظام کی شکل اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ تہذیب کو ایک نظام کے بطور پیش کرنے کے لیے ہم اس کے چند حصوں کو موضوع بحث بنا سکتے ہیں، اگر ان کا ایک محور تسلیم کیا جائے اور ان اجزار کو محور پر منطبق کر کے دیکھا جائے کہ وہ اس محور سے اور خود آپس میں کس طرح مربوط ہوتے ہیں تو مزاج شناسی کا مسئلہ کچھ اور سہل ہو جاتا ہے ایک امریکی مفکر HONIGMANN نے اس کو اسلامی مثال کے ذریعہ یوں سمجھایا ہے:

"مثال کے طور پر وادی سعاد (پاکستان) میں زندگی کے بہت سے پہلو وہاں کے لوگوں کا اسلام پر کامل اعتقاد رکھنے کی وجہ سے شکل پاتے ہیں۔

صرف حلال گوشت کھایا جاتا ہے، مردار اور سور سے پرہیز کیا جاتا ہے، عورتیں غیر محرم مردوں کے سامنے چہرہ نہیں کھولتیں، اگر خاندان پڑھا لکھا ہو تو قرآن کو گھر میں ایک معزز اور ممتاز مقام پر رکھا جاتا ہے، کیلنڈروں میں مسلمانوں کے مقدس مقامات کے مناظر ہوتے ہیں .... جمعہ کو کم از کم آدھی چھٹی ہوتی ہے جبکہ تمام کاروبار بند کر دیئے جاتے ہیں، یہاں تک کہ تصور عظمت و شرف بھی اسلام ہی کا نتیجہ ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے بزرگ اس آئیڈیل کی حیثیت رکھتے ہیں جس کے مطابق سیرتیں بنائی جاتی ہیں"۔[۱]

گویا ان اجزاء کا محور عقیدہ اسلامی کو قرار دے کر ان کی حیثیت دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ HOLIST حضرات درخت کا مطالعہ کرنے کے لیے ایک تو اس درخت کی ماہیت کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جنگل کا بھی معائنہ کرتے ہیں جس کے ایک جزو کی حیثیت سے درخت پہچانا جاتا ہے۔ اسی طرح تہذیب کا مزاج معلوم کرنے کے لیے اجزاء کی معرفت کے ساتھ کلیت کی معرفت بھی ضروری ہے۔

تہذیب کا مزاج اصول اور کلیات سے وجود میں آتا ہے مگر اس کا اظہار جزئیات کے ذریعہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ جزئیات اپنے اصول اور کلیات ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان جزئیات کو باہم ترتیب دے کر مجموعی نظام زندگی کے چوکھٹے میں دیکھا جائے تو مزاج شناسی کا معاملہ کچھ اور آسان ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص رقص و سرود اور ہر قسم کی موسیقی کو روا قرار دیتا ہے۔ تو بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے مزاج کے خلاف ہے کیونکہ اسلام نے افراد کی تربیت اور تزکیہ کا جو ضابطہ مقرر کیا ہے اس سے یہ چیز متصادم ہے، اس کی افادیت کو متاثر اور مجروح کرتی ہے۔ یا اگر اسلام کی تعبیر اس طرح کرنے کی کوشش کی جائے کہ گویا وہ فرد کی زندگی کا ایک اصول ہے، یا محض ایک اخلاقی نظام ہے، یا ایسا دین ہے جو ہر نظریہ اور تہذیب کے ساتھ زندہ رہ سکتا ہے اور اس کا جزو بن سکتا ہے تو بالیقین کہا جائے گا کہ یہ اسلام کے مزاج کے منافی ہے کیونکہ قرآن و حدیث کی تعلیمات سے دین کا جو نقشہ متعین ہوتا ہے وہ کلی اور جامع نظام زندگی سے عبارت ہے اس کا مطالبہ فرد اور جماعت سے محض جزوقتی نہیں بلکہ پوری زندگی ہمیشہ

---

[۱] HONIGMANN-J-J, UNDER STANDING OF CULTURE PP. 312.

کے لیے خدا کی بندگی میں وقف کر دینا ہے مختصر الفاظ میں وہ ادخلوا فی السلم کافۃ[1] (اسلام میں پورے داخل ہو جاؤ) کا مطالبہ کرتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں اس کی یہ جامعیت اور ہمہ گیریت مجروح ہوتی نظر آتی ہے۔ اسی طرح اگر دین کو اس طرح سمجھا جائے کہ وہ ایک ایسا روحانی مذہب ہے جو صرف اذکار و مناجات اور واردات قلبی کا داعی ہے اور معاملات دنیا سے وہ بے تعلقی کا مطالبہ کرتا ہے تو اسے دین کے مزاج کے خلاف کہا جائے گا، کیونکہ اسلام دنیا کے اندر آخرت کی راہ نکالنے کا حکم دیتا ہے نہ کہ آخرت کے نام پر دنیا ترک کر دینے کی تلقین کرتا ہے۔

اسلامی تہذیب کے مزاج کا تعیّن کرنے والی اہم شے وہ حدود بھی ہیں جن کو اللہ نے قائم کیا ہے ان حدود کا منشا یہ ہے کہ انسان ان منفی چیزوں سے اجتناب کرے جن کے اثرات تربیت ذات پر پڑتے ہیں اور جو ہمہ گیر شخصیت کی تعمیر و ترقی میں حارج ہیں۔ ان حدود کے قریب جانا بھی اسلام کے مزاج کے منافی ہے بہت ممکن ہے کہ ذرا سی غفلت سے انسان ان کا مرتکب ہو جائے۔ پھر اسلامی تہذیب کا مزاج اسلام کے ظاہری احکام اوامر و نواہی، حلت و حرمت سے زیادہ ان کی حکمت اور علت و غایت میں مضمر ہے۔ اسی لیے حکم کو سمجھنے سے زیادہ ضروری ہے کہ مقصد حکم کو سمجھا جائے اور عمل کو دیکھنے سے پہلے ضروری ہے کہ حکمت عمل پر غور کیا جائے تاکہ اس حاصل ہونے والے نتیجہ سے دوسری جگہ بھی فائدہ اٹھایا جا سکے۔

اسلامی تہذیب کے مزاج کو متعین کرنے والی سب سے طاقتور بنیاد اس کا تصور توحید ہے جو پوری تہذیب کے رگ باطن میں جاری اور ساری ہے یہی وہ مرکزی نقطہ بھی ہے جس پر پورا نظام تہذیب قائم ہے۔ اور اسی سے اس کا مزاج وجود میں آتا ہے۔ اسلامی تہذیب پر عقیدہ توحید کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ مسلمانوں کے آرٹ اور فنون تک پر محیط ہے۔ اس کا اندازہ کچھ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ مسلمان فاتح بن کر دوسرے ممالک میں پہونچے تو وہاں کے قومی ہیروز اور مذہبی رہنماؤں میں اسی تصور کی بنا پر فرق کر کے اخذ و قبول اور رد کا معاملہ کیا مثلاً ایران اور انڈونیشیا کے ہیروز کو بایں معنی اپنالیا کہ بڑی فراخ حوصلگی سے ان کی عظمت کا اعتراف کیا اور اپنی تاریخ اور ادب میں جگہ دی مگر ہندوستان کے ہیروز سے نہ صرف الگ رہے بلکہ ان سے برات ظاہر کر دی۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ہندوستان کے ہیروز محض قومی یا انسانی رہنما نہ تھے بلکہ دیوی دیوتا تھے اور انسانوں کے جذبہ عبودیت کا استحصال کرتے تھے چنانچہ

---

[1] البقرہ - ۲۰۸

رام، کرشن، لچھمن، وشنو، محض ہیرو ہی نہیں ہیں بلکہ دیوتا بھی ہیں۔ جبکہ ایران اور انڈونیشیا کے ہیرو دیوی دیوتا نہیں بلکہ انسانی اور اخلاقی صفات کے حامل انسان ہیں۔ مثلاً کوئی بڑا بہادر ہے، تو کوئی بہت بڑا فیاض، کوئی بہت بڑا عادل ہے تو کوئی بہت بڑا ہمدرد و دلنواز۔ رستم، نوشیرواں وغیرہ اسی قسم کے انسان ہیں۔ اور ان کو اپنانے میں تصور توحید مزاحم نہیں۔

اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی ہر اس شخص سے نہیں ہو سکتی جو عام معنوں میں مسائل اور احکام کا علم رکھتا ہو، بلکہ وہی شخص اس کا اہل ہو سکتا ہے جسے احکام کے علم کے ساتھ ان کی نزاکت کا بھی احساس ہو اور اس کی گہرائی کا علم بھی اسے حاصل ہو۔ ورنہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بظاہر ایک شئے قابل استفادہ ہوتی ہے اور کسی تہذیبی اصول سے اس کا تصادم بھی نہیں ہوتا مگر فی الواقع اس کا اثر منفی ہوتا ہے۔ جو کسی بھی نازک مرحلہ میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ مزاج شناسی کی ایک واضح مثال جس سے اس کی نزاکت کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے جنگ قادسیہ میں حاصل ہونے والا مالِ غنیمت ہے، جس میں ہیرے، جواہرات، سونا، چاندی اور دیگر بیش قیمت اشیاء شامل تھیں ان میں ایک بہت بڑی قالین بھی تھی جس کی تقسیم صحیح طریقہ پر نہ ہو سکی۔ حضرت سعدؓ نے جو سالار جنگ تھے مسلمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا تم اپنی رضامندی کے ساتھ اپنے ۴/۵ حصے سے دست بردار ہو سکتے ہو تاکہ ہم اسے خلیفہ عمرؓ کے پاس بھیج دیں اور وہ جس طرح چاہیں اس کے بارے میں فیصلہ کریں؟ مسلمانوں نے اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا۔ یہ قالین ساٹھ ۶۰x۶۰ مربع گز کا ایک مسلسل فرش تھا اور ایک جریب کے برابر تھا، اس میں سڑکوں اور نہروں کے نقش و نگار تھے، اس کے درمیان میں خانقاہیں تھیں، ان کے اطراف میں سرسبز چمن تھے، جس میں موسم کی سبزیاں اور پودے لہلہا رہے تھے، یہ ریشم کے بنے ہوئے تھے اور پھول کلیاں سونے کی تھیں، اور اسی طرح بہت سی تصاویر اور نقوش تھے، شاہان ایران نے اسے اس لیے تیار کرایا تھا کہ موسم سرما میں جب بہار رخصت ہو جاتی ہے اور پھل پودے ختم ہو جاتے ہیں۔ تو وہ اس پر بیٹھ کر شراب نوشی کریں تاکہ یہ فرش موسم بہار کا کام دے۔ اہلِ عرب اس کو قطیف کہتے ہیں، ایرانیوں نے اس کا نام بہار رکھا ہے۔ جب یہ فرش حضرت عمرؓ کے پاس پہونچا تو آپ نے مسلمانوں کو جمع کیا اور حمد و ثنا کے بعد ان سے اس فرش کے بارے میں مشورہ کیا، لوگوں نے کثرتِ رائے سے اور ایک روایت کے مطابق متفقہ طور پر کہا "یہ آپ کا ہے آپ جیسا چاہیں کریں" اس کے بعد حضرت علی کھڑے ہوئے اور فرمایا:

" اصل بات تو وہی ہے جو ان لوگوں نے کہی مگر آپ اس بات پر غور کریں کہ

اگر آپ نے اس کو قبول کر لیا تو آئندہ زمانہ میں ایسے لوگ آئیں گے جو ان چیزوں کا بھی اپنے آپ کو مستحق قرار دیں گے جو ان کی نہیں ہے۔"[۱]

اس پر حضرت عمرؓ نے کہا تم نے درست بات کہی اور مجھے اچھی نصیحت کی اور انھوں نے اسے کاٹ کر لوگوں میں تقسیم کر دیا۔ حضرت علی نے جس چیز کی طرف نشاندہی کی تھی وہ دین کا بہت ہی نازک نکتہ ہے جس کی طرف ہر کسی کی توجہ مبذول نہیں ہو سکتی، حضرت علی نے دین کے اس مزاج کو سمجھا کہ اسلام نے شراب کو حرام کیا تو ان لوازم کو بھی حرام کر دیا جن سے اس کی یاد وابستہ تھی، آنے والے دور میں جب حکمراں اس کے مالک بنیں گے تو یقیناً ان میں ایرانی تمدن کے مضر اثرات پیدا ہوں گے اور معاشرہ میں فتنہ رونما ہوگا۔ چنانچہ اس کو کاٹ کر تقسیم کروا دیا گیا۔

---

[۱] تاریخ طبری: ۴/۲۳، ۲۲ قاہرہ ۱۹۶۳ء

مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بوڑھے باپ کا آخری وقت آیا تو اس نے اپنے جوان بیٹوں کو اپنے پاس بلایا۔ لاٹھیوں کا ایک گٹھر منگایا اور ہر ایک کے ہاتھ میں ایک ایک لاٹھی تھما دی۔ پھر ہر ایک سے اسے توڑنے کو کہا۔ سب نے توڑ دیا۔ تب اس نے لاٹھیوں کو گٹھر میں جمع کرایا اور دوبارہ ایک ایک سے اس کو توڑنے کو کہا۔ اب کوئی نہ توڑ سکا۔ اس پر بوڑھا باپ سنبھلا اور بیٹوں کو مخاطب کرکے بولا۔ بیٹو! میرے بعد اگر تم سب اسی طرح ایک ساتھ مل کر اور ایک رائے رہو گے تو تمہاری قوت مجتمع رہے گی اور تمہارا کوئی کچھ بگاڑ نہ سکے گا۔ جیسا کہ مجتمع لاٹھیوں کے گٹھر کو تم میں سے کسی کے لیے توڑنا ممکن نہ ہو سکا۔ لیکن اگر تم الگ الگ ہو کر منتشر ہو جاؤ گے تو تمہاری قوت بکھر جائے گی۔ اور الگ الگ لاٹھیوں کی طرح ہر کوئی تمہیں آسانی سے توڑ دے گا۔ ہماری درسیات میں رائج اس مشہور کہاوت سے ہندوستان میں 'مشترکہ خاندانی نظام' (JOINT FAMILY SYSTEM) کے ادارہ کی اہمیت، نیز اس کی عظمت اور تقدس کا اندازہ آسانی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ بندھے ہوئے خاندان کو خوش بختی و خوش حالی کی علامت اور بکھرے ہوئے خاندان کو بدبختی و بدحالی کا مظہر تصور کیا جاتا ہے۔

اس نظام کے محرکات

اسی تمہید سے اس نظام کے محرکات کا اندازہ بھی کیا جا سکتا ہے جو بنیادی طور پر دو ہیں :-

۱۔ بالادستی کی خواہش

اس نظام کا پہلا بنیادی محرک بالادستی کی خواہش ہے۔ نفری قوت کو ہر دور اور ہر زمانے

میں غیر معمولی اہمیت حاصل رہی ہے۔ آج کے زمانہ میں بھی اس کی یہ اہمیت اسی طرح مسلم ہے۔ افرادی طاقت جس کے پاس بھی زیادہ ہوگی اسے اپنے ماحول میں تسلط اور بالادستی حاصل ہوگی۔ خاص طور پر دیہاتی اور قصباتی زندگی کے پس منظر میں اس کی اہمیت کو زیادہ بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ جہاں عملاً 'جس کی لاٹھی اس کی بھینس' کی مشہور مثل پر عمل ہوتا ہے۔ زراعتی بنیاد کی حامل آبادی مشترکہ خاندان کو اپنی اہم ترین ضرورت سمجھتی ہے۔ ہندوستان کی تقریباً اسی فیصدی آبادی آج بھی دیہاتوں ہی میں رہتی ہے جو اسی زراعتی بنیاد کی حامل ہے۔ اس طرح 'مشترکہ خاندانی نظام' کو موجودہ ہندوستان کا نمایاں اور اہم ترین مسئلہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ خاندان کے افراد باہم جڑے ہوں گے تو ضرورت کے وقت بہت سی لاٹھیاں ایک ساتھ نکلیں گی۔ اور فریق مخالف کو آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی ہمت نہ ہوگی۔ اگر خاندان تقسیم ہوگیا تو اس کے ساتھ ہی اس کی قوت بھی بکھر جائے گی۔ قریبی ماحول سے گھر کی ہیبت نکل جائے گی۔ اور مقامی سطح پر حاکمیت کے بجائے محکومیت اس کا مقدر بن جائے گی۔ اپنے ماحول میں کسی گھر کو یہ بالادستی اسی وقت تک حاصل رہ سکتی ہے جبکہ لمبا چوڑا خاندان ایک شیرازے میں کسا ہوا ہو۔ اس شیرازے کا ٹوٹنا بالادستی کے خاتمہ کی علامت ہوگا۔

جائداد کا ارتکاز

بندھے ہوئے خاندان کی بالادستی کی خواہش کی تکمیل اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ افرادی قوت کے ساتھ گھر کی مالی حیثیت بھی مستحکم ہو۔ مشترکہ خاندانی نظام کے خاکہ میں اس مقصد کے حصول کا بڑا ذریعہ جائداد کا ارتکاز ہے۔ جو اس نظام معاشرت کا دوسرا بنیادی محرک ہے۔ دیہی زندگی کے پس منظر میں جہاں اس نظام کو مطلوب بلکہ ضروری سمجھا جاتا ہے وہاں زمینی جائداد کی اہمیت جیسی کچھ ہے معلوم ہے۔ زمینی جائداد کی اہمیت آج کے زمانہ میں بھی کچھ کم نہیں ہے۔ رئیسوں اور وزیروں میں اچھی خاصی تعداد آج بھی جاگیرداروں اور زمین داروں ہی کی ہے۔ جبکہ یہ دور صنعتی انقلاب کا ہے۔ اور ہندوستان جیسے ملک میں بھی خوش بختی و خوش حالی کا مرکز ثقل بڑی حد تک زراعت سے صنعت کی طرف منتقل ہوچکا ہے۔ تو سابقہ ادوار میں جبکہ زمین داری اور جاگیرداری نظام ہی وقت کا غالب اور حکمراں نظام تھا اور جس کے بقایا آج بھی خاص طور پر ملک کی دیہی زندگی میں تقریباً ہر جگہ دیکھے جاسکتے ہیں، اس پس منظر کی حامل آبادی اور اس پس منظر کے حامل معاشرے میں زمینی جائداد کی اہمیت جتنی اور جیسی کچھ ہوسکتی ہے اس کا

اندازہ کرلینا کچھ مشکل نہیں۔ گھر بٹیں گے تو جائداد تقسیم ہو جائے گی۔ جس کے نتیجے میں خاندان مالی حیثیت سے کمزور ہو جائے گا۔ گاؤں کا سو بیگھے کا بڑا زمیندار جس کا اپنے قریبی ماحول میں طوطی بولتا تھا، اس کی جائداد دس بیٹوں میں تقسیم ہو کر دس بیگھے کی ناقابل لحاظ وحدت میں تبدیل ہو کر رہ جائے گی۔ اور آن کی آن میں اس مانے ہوئے خاندان کا قد غیر معمولی طور پر چھوٹا ہو جائے گا۔

ولد اکبر کی حکمرانی

مشترکہ خاندانی نظام کے پیش نظر مقاصد کی تکمیل کی ایک ہی صورت ہو سکتی تھی کہ پھیلے ہوئے خاندان پر ایک شخص کی حکمرانی قائم ہو جائے۔ باپ کی موجودگی میں یہ کام اس کے ذریعہ انجام پاتا ہے جبکہ بسا اوقات وہ اپنی زندگی ہی میں بالعموم اپنے بڑے لڑکے کو اپنا قائم مقام قرار دے دیتا ہے۔ اس نظام کا نمائندہ مثالی خاندان وہ ہے جس کے ہاں باپ کی زندگی میں اس کے لڑکے کو خاندان پر وہ بالادستی حاصل ہو جائے کہ اس کے سامنے اس کے دوسرے بھائیوں اور گھر کے دوسرے افراد کو دم مارنے کی مجال نہ رہے یہی لڑکا باپ کے مرنے کے بعد اس کا بہمہ وجوہ جانشین ہوتا ہے جس کے ہاتھ میں باپ کی چھوڑی ہوئی پوری جائداد کا تصرف اور پورے گھر کا وہ تنہا مالک اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ شاید یہ اسی نظام کی دین ہے جو ہمارے ہاں یہ مثل رائج ہوئی کہ سگ باش برادر خورد مباش۔ مطلب یہ کہ آدمی کتا ہو یہ زیادہ بہتر ہے بمقابلہ اس کے کہ وہ چھوٹا بھائی ہو۔

اس نظام کی بنیاد

یہ نظام معاشرت اپنی بنیاد کے اعتبار سے خالص جاہلی ہے۔ ہندو نظام زندگی کا یہ پسندیدہ طرز معاشرت ہے۔ جو آگے بڑھ کر باپ کے بعد اس کے بڑے بیٹے کو اس کی پوری جائداد کا تنہا وارث اور اس کے چھوٹے بھائیوں کو ہر طرح سے اس کے اوپر منحصر (DEPENDENT) قرار دیتا ہے[1] اسلام سے پہلے عرب کے جاہلی نظام کا بھی یہ پسندیدہ طرز معاشرت تھا۔ جس میں انتہائی

---

[1] منوسمرتی: ادھیائے ۹: ۱۰۵ تا ۱۰۸ مترجمہ لالہ سوامی دیال صاحب مطبوعہ نول کشور کانپور طبع دوم

ظالمانہ طریقہ سے باپ کے مرنے کے بعد اس کی بیوی اور چھوٹی اولاد کو اس کے چھوڑے ہوئے ترکے بالکل محروم رکھا جاتا تھا۔ باپ کے بعد اس کے کل اثاثہ کا تنہا وارث اس کا بڑا لڑکا ہوتا تھا[1] یہاں تک کہ وہ انتہائی بے غیرتی کے ساتھ اس کے مال و اسباب کے ساتھ اس کی بیوہ کا بھی وارث ہوجاتا تھا جسے اگر وہ چاہتا تو اپنے نکاح میں لیتا بصورت دیگر جس کے حبالۂ عقد میں چاہتا وہ اسے دے سکتا تھا[2]

مشترکہ خاندانی نظام کے نقصانات

بظاہر یہ بات بڑی اچھی معلوم ہوتی ہے کہ پھیلا ہوا خاندان ایک ساتھ رہے، گھر پھلے پھولے، اس کی جائداد بڑھے اور وہ دن دوگنی رات چوگنی ترقی کرے۔ لیکن حقیقت کے اعتبار سے مشترک خاندانی نظام اپنے ساتھ بڑے نقصانات رکھتا ہے۔ اور چند در چند مفرتیں اس کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔

نفسیاتی پہلو

اس نظام کا سب سے پہلا نقصان نفسیاتی پہلو سے ہے۔ ایک باشعور اور بااِرادہ ہستی ہونے کی حیثیت سے پرائیویسی انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے جو ہر صاحب شعور شخص اپنے لیے الگ مکان اور اس سے ملحق الگ سہولیات کا طلبگار رہتا ہے۔ یہ سہولت اسے حاصل نہ ہو تو اس کا سکون درہم برہم ہوتا ہے اور ہر وقت ایک طرح کی بے اطمینانی کی کیفیت کا شکار ہوتا ہے۔ مشترکہ خاندان میں اس کی پرائیویسی ہر وقت مجروح اور ایک مسلسل بے چینی اس کے ساتھ لگی ہوتی ہے۔

معاشرتی پہلو

معاشرتی پہلو سے بھی یہ نظام اپنے ساتھ بڑی ناہمواریاں رکھتا ہے۔ اگرچہ بڑے خاندان کے حق میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ گھر کی بہت سی سہولتوں کے مشترک ہونے کے باعث کفایت اور معاشی اعتبار سے خاندان کی بچت ہوتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نظام کے ساتھ

---

[1] جامع البیان: ۴/۱۴۲، میمنہ، مصر

[2] حوالہ سابق: ۴/۱۴۳۔ نیز: تدبر قرآن: ۲/۴۱۔ انجمن خدام القرآن لاہور، طبع دوم ۱۹۷۶ء

معاشرت کی جو دشواریاں اور اس کے جو مضر اثرات ہیں اس کے مقابلہ میں اس طرح کے فوائد کی اہمیت بالکل ناقابل لحاظ ہو جاتی ہے۔ گھر ایک ساتھ ہوگا تو سب کا کھانا ایک ساتھ ہوگا۔ اور اپنی پسند اور اپنی ترجیحات سے دستبردار ہو کر آدمی اس کے مینو اور اس کے نظام کا پابند ہوگا۔ اس سے ہٹ کر اس دائرہ میں اپنی کسی پسند پر عملدرآمد اس نظام کے احترام کے منافی ہے جس کے نتیجے میں بسا اوقات آدمی مثالی مشترک خاندانی نظام کے عتاب میں آئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ کسی بھی بااختیار اور صاحب ارادہ وجود کے لیے یہ چیز جس قدر ناگوار اور سوہان روح ہو سکتی ہے اس کا اندازہ ہر شخص کر سکتا ہے۔ گھر سے ملحق دوسری متعلقہ سہولتوں کے مشترک ہونے کے باعث ہر وقت بھیڑ بھاڑ، اژدہام اور کشمکش کی جو کیفیت رہتی ہے، اس سے پیدا ہونے والی ہمہ وقتی بے اطمینانی کی کیفیت اس کے علاوہ ہے۔ آدمی زندگی بھر گھر کے سکون سے ناآشنا مدت عمر پلیٹ فارم کی سی کیفیت میں گزار دیتا ہے۔

دینی پہلو

اس کے علاوہ اس نظام میں ایک نقص دینی پہلو سے بھی ہے جو خاص طور پر ایک مسلمان کے لیے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ مسلمان اپنی زندگی میں سب سے پہلے اللہ کا وفادار ہوتا ہے۔ نماز اس کی زندگی میں خاص طور پر اللہ سے وفاداری کا سب سے بڑا مظہر ہے۔ مشترکہ خاندانی نظام میں بسا اوقات بعض خاص حالات میں ایسی صورت پیش آتی ہے کہ اس سب سے بڑے دینی فریضے کی ادائیگی کے لیے حالات ناسازگار ہو جاتے ہیں۔ جیسے خاص طور پر ہندوستان کے مخصوص پس منظر میں کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ پھیلے ہوئے خاندان میں نئے شادی شدہ جوڑے کے لیے بڑا مشکل ہے کہ وہ اپنی نمازوں کو بچا لے جائے۔ بڑھی ہوئی قوت ارادی کا حامل لڑکا اس مہم کو سر بھی کر لے جائے تو نئی نویلی لڑکی کے لیے یہ چیز بہت مشکل ہے۔ اس جذبۂ حیا کو بالکل بے جا اور دین سے ہٹا ہوا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام میں عرف و عادت کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے۔ ہندوستان کے پس منظر میں یہ جذبۂ حیا، جسے چاہے بیجا کہا جائے، اپنی جڑیں بڑی گہری رکھتا ہے۔ جسے آنکھیں بند کر کے یوں ہی نہیں چھوڑا جا سکتا۔ گھر الگ ہو جائے تو یہ مسئلہ آسانی سے حل ہو سکتا ہے اور ایک عذر بے جا کے نتیجے میں نمازیں قضا ہونے سے محفوظ ہو جائیں گی۔ دنیادار معاشرہ کی نظروں میں چاہے اس کی اہمیت کچھ زیادہ نہ ہو لیکن ایک مسلمان کے لیے جماعت کی نماز

دنیا وما فیہا سے بہتر ہے۔ الگ گھر میں اگر اسے یہ نعمت حاصل ہو یا وہ اس کے حق میں معاون ومددگار ہی ہو سکتی ہو تو اس کے بالمقابل مادی منفعتوں کا کوئی بڑا سے بڑا لالچ بھی اس کے لیے قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

مالیاتی پہلو

مالیاتی پہلو سے بھی مشترک خاندانی نظام بڑی بے اعتدالی کا شکار ہے۔ مالی مرکزیت اس نظام کا سب سے بڑا امتیاز ہے۔ خاندان کے دس کمانے والوں کا ایک شخص نگراں اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور ملنے والی رقم کے سلسلے میں وہ پوری طرح آزاد اور خود مختار ہوتا ہے۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ جو کچھ کماتا ہے اسے اپنے فائدے کے لیے استعمال ہوتے دیکھنا چاہتا ہے۔ خود کما کر اسے پورا پورا دوسرے کے حوالے کر دینا اس کی سرشت کے خلاف ہے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ گھر کے مرکزی نظام کے احترام میں اپنی کمائی کا ایک حصہ خاندان کے سربراہ کے حوالے کرتا ہے۔ اور ایک حصہ مختلف چور دروازوں کو استعمال کرکے اپنے لیے الگ پس انداز کرتا ہے۔ ہاتھ کی پانچ انگلیوں کی طرح اللہ نے دنیا میں ہر آدمی کی روزی الگ الگ رکھی ہے۔ اس طرح خاندان کی مرکزیت کے ساتھ اسی گھر میں مختلف مالی حیثیتوں کے ساتھ لوگ ایک میں ہوتے ہوئے الگ الگ آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ اور دیر سویر اس غیر فطری نظام کا شیرازہ جب بکھرتا ہے تو جوئے کی بازی کے مانند کسی کی مٹھی بھری ہوتی ہے اور کسی کی بالکل خالی اس نظام کا جو جتنا مخلص اور اپنے اور اپنے اہل وعیال کے مفادات سے جتنا ہی لاپروا اور بے خیال ہوگا انجام کار حسرت وندامت بھی اس کے حصے میں اسی کے بقدر وافر ملے گی۔ گھر کا سربراہ خاندان کا شیرازہ یکجا ہونے کی صورت میں کچھ نہ کما کر بھی اس کے جملہ معاملات کا ذمہ دار اور گھر کے تمام ترسیاہ وسفید کا مالک ہوتا ہے۔ اس منصب امامت کے لیے اپنے اور اپنے اہل و عیال کے فوری اور قریبی مفادات کو نظر انداز بلکہ بالائے طاق رکھنے کے مطلوبہ وصف ومعیار کو پورا کرنے کی صورت میں خاندان کی تقسیم کے وقت اس کا انجام ظاہر ہے کہ اسے بالکل خالی ہاتھ اور قابل رحم صورت سے دوچار ہونا چاہیے۔ اپنے اس خوفناک اور بھیانک انجام سے بچنے کے لیے گھر کا سربراہ اکثر وبیشتر حکومت کے انکم ٹیکس سے بچنے والے دوکان داروں اور کارخانہ داروں کی طرح حساب کتاب کی دوہری صورت پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ گھر کا صحیح حساب کچھ ہوتا ہے اور اس کے

سامنے وہ کسی دوسری صورت میں پیش کرتا ہے۔ حکومت کے بجٹ کی طرح اس کا بجٹ بھی اکثر و بیشتر خسارے ہی کا ہوتا ہے۔ اور مستقبل کے اندیشوں کو سامنے رکھتے ہوئے وہ بسا اوقات فرضی حساب اور فرضی گھاٹے دکھا کر اپنی مالی پوزیشن کو مستحکم کرتا ہے۔ یہ پوری صورت حال خاص طور اسلام کے نقطۂ نظر سے 'مال کو حرام اور باطل طریقے سے کھانے' کے زمرے میں آتی ہے جسے قیامت کے روز خدا تعالیٰ بھی معاف نہ کرے گا۔ اس نامطلوب نظام معاشرت میں جب گھر کے باشعور اور سمجھ دار لوگوں کا مال خرد برد سے محفوظ نہیں رہ سکتا تو اس کے اندر یتیموں اور بےسہارا افراد کی جائداد اور ان کے مال و متاع کی حفاظت و نگرانی کی ضمانت کیا ہو سکتی ہے۔ پورا گھر یتیموں کا مال ظلم سے کھا کر قرآن کے لفظوں میں اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتا ہے۔ خاص طور پر اسلام کے کسی مخلص عمل پیرا کے لیے یہ صورت حال جتنی بھیانک اور قابل پرہیز ہو سکتی ہے اس کے سلسلے میں کچھ کہنے کی حاجت نہیں ہے۔

ناگزیر نابرابری

گھر کے باہر کی طرح گھر کے اندر بھی پیسے والے کی عزت دوسروں سے زیادہ ہوتی ہے۔ کمانے والے آدمی کو باہر کی طرح یہاں بھی سر آنکھوں پر بٹھایا جاتا ہے۔ مشترک خاندان میں چاہے ضابطہ میں گھر کا ذمہ دار کوئی اور ہو کمانے والوں کو خاص طور پر بڑھی ہوئی عزت و توقیر اور اس کے معاملات میں بالادست پوزیشن حاصل ہوتی ہے جس کی کمائی جتنی زیادہ ہوگی پھیلے ہوئے خاندان میں اس کو عزت اور بالادستی بھی اسی کے بقدر حاصل ہوگی۔ یہ عزت و بالادستی ناگزیر طور پر کمانے والے کے ساتھ اس کے بیوی بچوں تک منتقل ہوتی اور اس کا انھیں قرار واقعی حصہ ملتا ہے! اس طرح گھر کے اندر خارجی طور پر نام نہاد برابری کے دعوی اور اظہار و شہرت کے باوجود، اندرونی طور پر ناگزیر نابرابری پلتی اور پروان چڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ گھر کے نہ کمانے والے مردوں کی طرح ان کے بیوی بچے بھی اکثر و بیشتر ملک کے دوسرے درجہ کے شہری کی طرح گھر کے دوسرے درجے کے افراد (MEMBERS) میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات نوبت صریح مزدوری اور غلامی تک پہنچتی ہے۔ نہ کمانے والا چچا کمانے والے بھائی کے لڑکوں کے سامنے زبان کھولنے کی جرأت نہیں کر سکتا اور اس کے بیوی اور بچے گھر کے خادم اور خادماؤں کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ کمانے والے کی طرح اس کے بیوی بچے بھی گھر کے حاکم اور افسر اور اکڑ کر

پانی پینے تک کے روادار نہ ہوں گے۔ اور نہ کمانے والے کے بیوی بچے ان کے چوبیس گھنٹے کے ملازم اور غلام نہ ہو کر بھی غلامی کی زنجیر میں کسے ہوں گے۔

شخصیت کے ارتقاء میں رکاوٹ

نابرابری کے اس ماحول میں شخصیت کے ارتقاء میں جیسی کچھ رکاوٹ ہوگی اسے ہر شخص محسوس کر سکتا ہے۔ فرد کی ترقی اور شخصیت کے اٹھان میں حالات اور ماحول کا اثر غیر معمولی ہوتا ہے۔ حالات سازگار اور ماحول معاون ہو تو کمتر درجے کی صلاحیتیں بھی ترقی کر کے کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہیں۔ حالات ناسازگار اور ماحول غیر معاون ہو تو بسا اوقات اعلیٰ درجہ کی صلاحیتیں بھی سکڑ کر رہ جاتی ہیں۔ کچھ مثالیں استثنائی بھی ہو سکتی ہیں کہ ناساعد سے ناساعد حالات میں بھی آدمی ابھرا اور کہیں سے کہیں پہنچا، لیکن ظاہر ہے استثناء کو عام اصول کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ عام اصول یہی ہے کہ آدمی ننیانوے فی صدی سے زیادہ ماحول اور حالات کی پیداوار ہوتا ہے۔ جس کے حصار سے وہ نکل سکتا اور نہ اس کے اثرات سے غیر متعلق ہو سکتا ہے۔ اس پس منظر میں جبکہ پھیلے ہوئے خاندان کے کچھ افراد نیم غلامی اور محکومی کی زندگی بسر کر رہے ہوں ان کی تعلیم و تربیت، ان کے رجحانات و میلانات کی رعایت اور ان کی شخصیت کے ارتقاء کا جیسا اور جتنا کچھ لحاظ کیا جا سکتا ہے اس کا اندازہ کر لینا چنداں مشکل نہیں۔ بلکہ دیکھا گیا ہے کہ بسا اوقات گھر کی مستحکم معاشی حالت (SOUND ECONOMIC POSITION) کے باوجود محض مشترک خاندان کی ناگزیر باہمی آویزش اور کشاکش کے نتیجے میں گھر کے بہت سے قابل افراد کو نفس تعلیم ہی سے محروم رہنے کے لیے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ موہوم معاشی مسائل کا ہوّا اور مالی ناہمواریوں کا واویلا مچا کر دیدہ و دانستہ گھر کے بہت سے نونہالوں کو صرف باہمی چشمک اور رقابت کے باعث ناخواندہ و جاہل چھوڑ دیا جاتا اور قبل از وقت کمائی کی مشین کا پرزہ بنا دیا جاتا ہے۔ مشترک گھر کے محروم اور نابرابری کے شکار عمر رسیدہ لوگوں کا چنداں مسئلہ نہیں کہ جیسے تیسے انھوں نے اپنی عمر گزار دی اور بقیہ زندگی بھی کسی نہ کسی طرح گزار ہی لیں گے۔ البتہ اصل افسوس ان کلیوں کا ہوتا ہے جو محض اس نامطلوب نظام کی نحوست سے قبل از وقت مرجھانے اور اس کے نتیجے میں عمر بھر کے لیے ادھر ادھر کی ٹھوکریں کھانے کے لیے مجبور ہو جاتی ہیں۔

معاشی نقصان

مشترک خاندان کے حق میں ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ اس کی برکت سے گھر کے بہت سے کمزوروں اور کم صلاحیت لوگوں کی پرورش وپرداخت اور ان کی نگہداشت ہو جاتی ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ یہ ادارہ گھر کے لوگوں میں بہت سوں کو کمزور کرتا اور انھیں ناکارہ اور نا اہل بنانے میں مدد کرتا ہے۔ دنیا میں جو انسان بھی آتا ہے اللہ نے اس کی رزق رسانی کا ذمہ لے رکھا ہے۔ انسانوں کی عظیم اکثریت کو اس نے صحت وتندرستی سے نوازا اور انھیں مضبوط ہاتھ پاؤں کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اگر آدمی ہاتھ پاؤں مارے اور اپنے بس بھر محنت مشقت سے کام لے تو اپنی اور اپنے بیوی بچوں کی پرورش کا سامان نہ کر سکے۔ انسانی دنیا میں مختلف حیثیتوں سے فرق مراتب فطرت کا اٹل قانون ہے جسے بدلا نہیں جا سکتا۔ اور زندگی کے بے شمار نعمتوں کی طرح انسان کو روزی بھی اپنے حصہ کے بقدر ہی ملتی ہے۔ بھرپور معاشی جدوجہد کے باوجود لوگوں کے درمیان درجات کا فرق اور حیثیتوں کا تفاوت ضرور رہے گا۔ اور تمام کے تمام لوگ یکساں فارغ البال اور آسودہ حال نہ ہوں گے۔ لیکن اگر انسان اپنی حد تک کوشش کرے تو خدا تعالیٰ مدد فرماتا ہے اور وہ اپنی ضروریات زندگی کا سامان کر سکتا ہے۔ جبکہ مشترکہ خاندان اپنے بہت سے افراد کی فرضی کفالت کا ذمہ لے کر انھیں جدوجہد کے اس میدان میں اترنے ہی سے باز رکھتا ہے۔ جس شخص نے اپنی پوری زندگی دوسروں کے رحم وکرم پر گزار دی ہو وہ آخری عمر میں کچھ کرنا بھی چاہے تو اسے کامیابی ملنی مشکل ہے۔ یہاں تک کہ اس کے نقصان سے گھر کا سربراہ بھی اپنے کو بچانے میں کامیاب نہیں ہوپاتا بلکہ بسا اوقات جب دوسروں کا پہنایا ہوا تاج اس کے سر سے اترتا ہے تو اس کا حال سب سے پتلا اور دگرگوں ہوتا ہے۔ اس لئے مطلوب نظام کی بندش نہ رہے تو ہر شخص آزادانہ ہاتھ پاؤں مارے اور اپنی دنیا الگ بنالے۔ خدا کے فضل سے ہم کنار ہو اور خوش وخرم زندگی بسر کرے۔

تعلقات کی خرابی

ان چند در چند نقصانات کے علاوہ مشترک خاندانی نظام کا ایک بڑا نقصان تعلقات کی خرابی ہے۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ایک جگہ جن لوگوں کے ساتھ رہتا ہے ان سے طبیعت

میں ایک طرح کی بیزاری پیدا ہو جاتی ہے۔ مکان الگ الگ ہو کر بھی ایک ساتھ رہنے والوں کی نسبت سے کسی نہ کسی درجہ میں یہ چیز پیدا ہو کر رہتی ہے۔ اس نفسیاتی کمزوری کے ساتھ اگر مکان کی یکجائی بھی شامل ہو جائے تو بیزاری کے اسباب میں جو قوت اور شدت پیدا ہو جائے گی وہ بالکل ظاہر ہے۔ مشترک خاندانوں میں افراد خانہ کی ایک دوسرے سے بیزاری اور اس کے نتیجہ میں بات بات پر شکر رنجی اور ہر وقت کی کھٹ پٹ اور ان بن، اس پس منظر میں اس کے اسباب کے سرے کو بھی آسانی کے ساتھ پکڑا جا سکتا ہے۔ خاص طور پر اس صورت میں جبکہ گھر کی نصف آبادی اکثر و بیشتر ایک دوسرے کے لیے اجنبیوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ باپ کی موجودگی میں یا اس کے بعد گھر کے مرد اگر رحمی رشتے کے باعث ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہوں تو گھر کی بہوئیں استثنائی صورتوں کے علاوہ اجنبی گھروں سے آئی اور رشتہ و قرابت کی اس نسبت سے عاری ہوتی ہیں۔ ان اجنبی افراد کو مشترک خاندان کے غیر فطری نظام میں مصنوعی طور پر ایک دوسرے سے جوڑنے کی کوشش کرنا، زبردستی کی پیوندکاری ہے جو کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔ بڑے گھروں میں ہر وقت اور آئے دن کے جھگڑوں ٹنٹوں کے علاوہ، اس بوجھ کے ناقابل برداشت ہو جانے کی صورت میں جب خاندان کا شیرازہ بکھرتا ہے تو اس کا عبرتناک انجام نگاہوں کے سامنے ہوتا ہے۔

اس سے ہٹ کر اس غیر فطری نظام میں تعلقات کی خرابی کا دوسرا پہلو بھی ہے جس کا تعلق خاص طور پر میاں بیوی کے تعلقات سے ہے۔ شوہر اور بیوی غالب احوال میں ایک دوسرے کے لیے اجنبی اور نکاح کے معاہدہ (CONTRACT) کے ذریعہ ایک دوسرے کے شریک حیات اور ہمدم و ہمراز بنتے ہیں۔ بلکہ یہی بات یہ ہے کہ اس تعلق میں آنے کے بعد اگر پچھلے رشتے ہوں بھی تو وہ بالکل کمزور اور پردۂ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ اور ازدواجی رشتہ سب کے اوپر اپنی چھاپ ڈال لیتا اور غالب آجاتا ہے۔ دو اجنبیوں میں بڑھی ہوئی مطلوبہ قربت کا یہ رشتہ حد درجہ حساس اور دوسرے تمام انسانی تعلقات میں شاید یہ سب سے زیادہ نازک اور پیچیدہ رشتہ ہوتا ہے۔ شاید اس رشتہ کی یہی نزاکت ہے جس کے پیش نظر خاص طور پر اسلام میں شوہر کو بیوی اور بیوی کو شوہر کا بہت زیادہ خیال اور ایک دوسرے کی دل شکنی اور دل آزاری سے اجتناب کی تلقین کی گئی ہے۔

یک جان بدو قالب کے محاورہ کا مصداق ہونے کے باوجود اجنبیت کے حجاب

اور اس رشتہ کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر میاں بیوی میں ایک دوسرے سے شکر رنجی و ناراضی اور تعلقات میں سرد مہری کے امکانات بہت زیادہ ہوتے ہیں اور طویل ازدواجی زندگی میں قدم قدم پر اس صورت حال سے واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ تلخیاں اور ناگواریاں پیدا ہوتی رہتی ہیں اور روٹھنے اور منانے کا سلسلہ برابر لگا رہتا ہے۔ گھر کی یونٹ الگ ہو تو روٹھے ہوئے کو منانے اور بات کو آگے بڑھنے سے روکنے کے مواقع زیادہ حاصل ہوتے ہیں۔ مشترک خاندان میں بے تکلفی کا یہ ماحول باقی نہیں رہتا جس کے نتیجے میں بسا اوقات ایک معمولی سی بات بہت بڑی اور تلخی کا ذرا سا شگاف بڑے دراڑ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ گھر کی علیحدہ یونٹ میں جس ذرا سی بات کو وہیں کا وہیں دبایا اور ختم کیا جا سکتا تھا مشترک خاندان کے اژدہام میں اس کا سلسلہ دراز سے دراز تر ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بسا اوقات اس کے الاؤ میں نکاح کا رشتہ ہی بھسم ہو کر رہ جاتا ہے۔ ان گئے گزرے مشترک خاندانوں کو چھوڑیے جن میں ساس کی بہوؤں پر بے جا حکمرانی اور نندبھاوجوں کا عرصہ حیات تنگ کئے ہوتی ہے کہ اس کی قباحتوں اور لائی ہوئی آفتوں کو شاید دل کے اندھے ہی نہ محسوس کر سکیں۔ اس لعنت سے محفوظ پھیلے ہوئے خاندان کے اندر بھی زن و شو کے تعلقات کے سلسلے کی مذکورہ خرابی اور اس سلسلے کی ناہمواریاں برقرار رہتی ہیں۔ مسلمان معاشرہ میں کتنی ہی بہویں اور بیٹیاں ہیں جو اس نظام کی بھینٹ چڑھ کر، طلاق یا بالفعل علیحدگی سے دوچار بے بسی اور بے کسی کی زندگی بسر کرنے کے لیے مجبور ہیں۔

اسلام کا مطلوبہ خاندانی نظام

مشترک خاندانی نظام کے یہ چند در چند نقصانات ہیں جن سے بچنے کے لیے اسلام نے اپنے مطلوبہ خاندان کا نقشہ اس سے الگ اور بالکل علیحدہ قرار دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ لباس اور غذا کی طرح رہائش اور مکان بھی انسان کی ایک مستقل ضرورت ہے۔ آدمی، جوان شادی شدہ اور سمجھ دار ہو جائے تو اس کے مکان کی یونٹ بھی علیحدہ ہو جانی چاہیئے۔ ہر آدمی کے کچھ متعلقین اور لواحقین ہوتے ہیں جو لازماً اس کے ساتھ رہیں گے۔ البتہ دو مساوی حیثیتوں کے افراد کا ایک ہی ساتھ اور ایک ہی انتظام کے تحت رہنا کسی صورت مناسب اور موزوں نہیں ہے۔ مکان کے ساتھ ہی گھر کا انتظام اور اس کے مالی معاملات بھی ہر شخص کے الگ اور آزاد ہونے چاہئیں۔ معاشرت کی سہولیات کے ساتھ اسلام کا یہی پسندیدہ طرز زندگی ہے۔

ہر شخص کے لیے الگ مکان

معاشرہ کے ہر فرد کو اس کے بیوی بچوں کے لیے مکان کی سہولت الگ حاصل ہونی چاہیے جس کے انتظام میں وہ خود مختار اور دوسروں کی مداخلت سے آزاد ہو، قرآن کی تصریحات اور اس کے واضح اشارات اس کے حق میں ہیں۔ اس سلسلے کا جہاں کہیں وہ کوئی حکم بیان کرتا ہے مکان کا تذکرہ ہر شخص کے لیے الگ کرتا ہے:

يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ ...... — اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں داخل نہ ہو۔

آدمی کی بیویاں ایک سے زاید ہوں تو ہر ایک کا مکان بھی الگ الگ ہونا چاہیے۔ قرآن نے ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کے الگ مکان کا ذکر کیا ہے۔ انھیں پردہ کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا:

وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ ... (احزاب: ۳۲) — اپنے (الگ) گھروں میں ٹک کر رہو۔

آگے ارشاد ہوا:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (احزاب: ۳۴) — اور یاد کرو اللہ کی آیتوں اور حکمت کی بات کو جو (الگ الگ) تم سب کے گھروں میں سنائی جا رہی ہے۔

دوسرے مواقع پر بھی اس بات کا ذکر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کے لیے الگ الگ مکانات تھے۔

يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّاۤ اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ .... (احزاب: ۵۳) — اے لوگو جو ایمان لائے ہو نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے (الگ الگ) گھروں میں داخل نہ ہو، سوائے اس کے کہ تم کو اجازت مل جائے۔

یہاں تک کہ قرآن کی ایک سورہ کا نام ہی 'حجرہ' کمرہ/مکان کی جمع 'حجرات' قرار پایا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویوں کے مکان الگ الگ ہونے کی صراحت ہے۔ جفاکیش بدوں کو جو آداب تہذیب سے ناآشنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر کمرہ کے پیچھے سے تیز تیز آواز دیتے تھے اس لیے کہ انھیں پتہ نہیں ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات رضی میں سے کس کے کمرے میں ہیں[1]، قرآن نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

[1] تفسیر الجلالین / ۶۸۵ - دار المعرفۃ، بیروت ۱۹۸۳ء

اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ اَكْثَرُهُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ (حجرات : ۴)

بیشک جو لوگ تم کو پکارتے ہیں (الگ الگ) کمروں کے پیچھے سے ان میں سے اکثر سمجھتے نہیں ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ کی تمام ازواج مطہرات کے مکان الگ الگ تھے۔ سیرت و تاریخ کے ذخیرے میں اس کی تفصیل ملتی ہے۔ جس کے مطابق آپ کی ہر ایک بیوی کے رہنے کا مکان الگ تھا۔ البتہ یہ سارے مکانات ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ قرآن پاک میں 'حجرات'، 'بیوت النبی' اور 'بیوتکن' سے انہی کی طرف اشارہ ہے۔[1] زید بن عبداللہ ہذلی کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مسجد نبوی میں توسیع کی غرض سے جب ان مکانوں کو زمین بوس کرایا تو میں نے انھیں دیکھا تھا۔ یہ مکان اینٹوں کے تھے اور ان میں کمرے کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے تھے جن پر مٹی سے پتائی کی گئی تھی۔ فرماتے ہیں کہ میں نے شمار کیا تو یہ کل نو مکان تھے جن سے ملحق کمرے ان کے علاوہ تھے۔[2] عمر بن ابی انس اس کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ چار مکان اینٹوں کے تھے جن میں کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے کمرے بھی تھے اور پانچ مکان کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے تھے جن پر مٹی کی پتائی کی گئی تھی۔ البتہ ان میں الگ سے کمرے نہ تھے۔[3] رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات سے بھی اس چیز کا صاف اشارہ ملتا ہے اس لیے کہ آپ ہر شب اپنی تمام بیویوں کو اس بیوی کے مکان میں اکٹھا فرماتے تھے جن کے ہاں رات گزارنے کی آپ کی باری ہوتی تھی۔ بسا اوقات آپ کا کھانا بھی ان سب کے ساتھ اکٹھا ہوتا تھا۔ پھر یہ سب اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاتی تھیں۔[4] مزید براں آپؐ عام طور پر بعد عصر ہر ایک بیوی کے مکان پر تشریف لے جاتے اور الگ الگ ہر ایک کی ضروریات معلوم فرماتے۔ بعد نماز مغرب کسی ایک کے مکان پر سب بیویوں سے مختصر ملاقات فرماتے۔ پھر باری باری ہر ایک کے گھر میں آرام فرماتے۔[5]

---

[1] رحمۃ للعالمین : ۲/۱۵۷ - مکتبہ رحمت دیوبند

[2] ابن سعد : الطبقات الکبریٰ : ۱/۴۹۹ - بیروت ۱۹۶۰ء [3] حوالہ سابق / ۵۰۰

[4] تفسیر ابن کثیر : ۱/۴۶۶ - [5] رحمۃ للعالمین : ۲/۱۵۶-۱۵۷ -

مالیات کی علیحدگی

جداگانہ معاشرت کے ساتھ ازواج مطہرات کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک بیوی کے نان نفقہ کا انتظام الگ الگ فرماتے تھے۔ فتح خیبر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک کے لیے اسّی وسق کھجور کے اور بیس جو کے سالانہ مقرر کر دئے تھے[1] اسی طرح دودھ کے واسطے آپؐ ہر ایک بیوی کے لیے عام طور پر ایک دودھ والی اونٹنی فراہم کرتے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ ازواج مطہرات اپنی بڑھی ہوئی دینداری میں ضرورت بھر رکھ کر باقی سب چیزوں کو بیواؤں اور یتیموں وغیرہ پر خیرات کر دیتی تھیں[2]۔ ازواج مطہرات کے ہاں باہم تحفے تحائف کا تبادلہ بھی ہوتا تھا۔ اس طرح کہ ان کے انتظامات اور مالی معاملات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات میں سے کسی ایک کے ہاں تھے کہ امہات المومنین میں سے کسی نے ملازم کے ذریعہ ایک پیالہ میں کھانے کی کوئی چیز تحفہ میں بھیجی۔ ان صاحبہ نے معروف سوکنانہ چشمک سے اس پر ایسا ہاتھ مارا کہ پیالہ گر کر ٹوٹ گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بکھرے ہوئے اجزا کو سمیٹ کر کھانے کو دوبارہ اس میں رکھا۔ پھر آپ نے ٹوٹے ہوئے پیالے کو روک لیا اور اس جگہ پر صحیح سالم پیالہ واپس کرایا امام بخاری نے اس واقعہ کو 'مظالم و قصاص' کے ابواب کے تحت درج کیا ہے[3] اس واقعہ سے ازواج مطہرات کے گھروں کے مالی معاملات کی علیحدگی کا تو صاف پتہ چلتا ہی ہے اس لیے کہ ہدیہ اور تحفہ تحائف کا لین دین دو الگ گھروں کے اندر ہی ہوتا ہے، مزید براں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز بالکل ممتاز اور واضح تھی کہ ایک پیالہ کے معاملہ کو بھی معاوضہ دلائے بغیر یوں ہی نہیں چھوڑا گیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس پر 'غصب و عاریہ' کا باب باندھا ہے[4] جس میں کسی کی چیز کو بلا وجہ ضائع اور خراب کرنے پر اسے قابل تاوان اور کسی غصب کردہ شئی کی طرح اس کی اسی طرح واپسی لازم خیال کی گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز دو الگ گھروں کے سلسلے میں ہی درست

---

[1] بخاری جلد ۱ ابواب الحرث والمزارعۃ باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ

[2] رحمۃ للعالمین، حوالہ سابق ۱۵۷/

[3] بخاری جلد ۱۔ ابواب المظالم والقصاص۔ باب اذا کسر قصعۃ او شیئا لغیرہ۔

[4] مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب البیوع۔ باب الغصب والعاریہ۔

ہوسکتی ہے جن کے معاملات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں۔

حضرت علیؓ اور فاطمہؓ کا الگ مکان

شادی کے بعد آپ نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے مکان کو بھی اپنے سے بالکل الگ قرار دیا۔ حضرت فاطمہ زہراؓ سے آپؐ کو جو غیر معمولی تعلق تھا وہ معلوم ہے۔ یہاں تک کہ ایک موقعہ پر آپؐ نے فرمایا کہ:

فاطمۃ بضعۃ منی یریبنی ما ارابھا ویوذینی ما آذاھا[1]	فاطمہ میرے جگر کا ٹکڑا ہے۔ جس چیز سے اس کو پریشانی ہوتی ہے اس سے مجھکو پریشانی ہوتی ہے اور جس چیز سے اس کو تکلیف ہوتی ہے اس سے مجھکو تکلیف ہوتی ہے۔

دوسرے موقعہ پر آپؐ نے دنیا کے تمام لوگوں میں انھیں اپنے سے سب سے زیادہ محبوب اور عزیز قرار دیا[2]۔ اسی طرح حضرت علیؓ آپؐ کے سگے چچیرے بھائی تھے۔ اور چچا بھی ابو طالب جن کے آپ پر احسانات بے پایاں تھے۔ جنھوں نے بچپن سے آپ کو بیٹے کی طرح پالا تھا۔ اور سفر ہو کہ حضر ہر جگہ وہ آپ کو سینے سے لگائے اور اپنے سے چمٹائے رکھتے تھے۔ نبوت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد بھی آپؐ سے ان کا تعلق اسی طرح برقرار رہا۔ اور ہر چند کہ وہ خود اسلام کی دولت سے بہرہ ور نہ ہو سکے لیکن اس رشتے کے باعث آپ اپنے بھتیجے کے ہمیشہ پشتیبان رہے۔ دعوت اسلامی کے ابتدائی ایام میں جبکہ آپ میدان میں بالکل تنہا اور ہر طرف سے مخالفتوں کے طوفان میں گھرے ہوئے تھے، ان کی حمایت و پشتیبانی آپ کا سب سے بڑا سہارا تھی۔ یہ آپ ہی کی بلند و بالا شخصیت اور آپ کے بڑھے ہوئے اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا کہ قریش کے بڑے بڑے دشمنان اسلام جو اس دین کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کے لیے تلے ہوئے تھے اور اس کی وجہ سے ان کی رات کی نیندیں اور دن کا سکون حرام ہو گیا تھا لیکن ابو طالب کے رعب و دبدبہ سے وہ بھتیجے کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی ہمت نہ کر سکتے تھے۔ چچا کے ان بے پایاں احسانات کے ساتھ چچیرے بھائی کی شخصیت کی دلآویزی بھی کچھ کم نہ تھی۔ نوجوانوں میں سب سے

---

[1] متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ، کتاب الفتن۔ باب مناقب اہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
[2] جامع ترمذی بحوالہ مذکور۔

پہلے آپ پر ایمان لانے والے یہی بچے تھے اور کمسنی کے باوجود ہر سرد و گرم میں وہ آپؐ کے ساتھ تھے۔
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس عم زاد بھائی سے غیر معمولی تعلق تھا۔ حضرت فاطمہؓ کے بعد اپنے خاندان میں آپؐ کو سب سے زیادہ محبت انہی سے تھی[1]۔ دوسرے موقعہ پر آپ نے فرمایا کہ علیؓ مجھ سے ہیں اور میں علیؓ سے ہوں[2]۔ ایک اور موقعہ پر ارشاد ہوا کہ "تم دنیا و آخرت ہر جگہ میرے بھائی ہو"[3]۔
لیکن قربت و تعلق کے ان چند در چند اسباب و عوامل کے باوجود شادی کے بعد فاطمہؓ کے ساتھ ان کا مکان آپؐ نے اپنے سے الگ قرار دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی نرینہ اولاد موجود نہ تھی۔ اور حضرت علیؓ آپ کے غیر معمولی تعلق کے سگے چچیرے بھائی تھے۔ اس طرح حضرت فاطمہؓ سے ان کا رشتہ گویا بالکل گھر کا رشتہ تھا۔ جن کا الگ مکان میں رکھا جانا، مشترک خاندانی نظام کے پس منظر میں، شاذ و نادر حالات ہی میں ممکن ہو سکتا تھا۔ لیکن ﷺ اسلام کے تقاضوں پر عمل کرتے ہوئے شادی کے بعد علیؓ و فاطمہؓ کا مکان الگ قرار پایا۔ رخصتی کے بعد آپؐ ان کے ہاں گئے اور حضرت علیؓ سے فرمایا:

"دونك اهلك" "یہ لو تمہاری بیوی تمہارے پاس ہے"۔

اس کے بعد آپ یہاں سے نکلے اور پیٹھ پھیر کر چل دئے۔ اور دونوں کے حق میں دعا کرتے رہے یہاں تک کہ اپنے کمروں میں چھپ گئے[4]۔ اس کے بعد سے آپ کا معمول تھا کہ جب کسی سفر سے واپس آتے تو سب سے پہلے مسجد نبوی میں تشریف لے جاتے۔ دو رکعت نفل پڑھتے پھر سیدھے سیدہ فاطمہؓ کے گھر تشریف لے جاتے۔ پھر اپنے گھر رونق افروز ہوتے[5]۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے اگر مشترکہ خاندان کی کوئی گنجائش ہوتی تو علیؓ و فاطمہؓ سے بڑھ کر اس گنجائش سے فائدہ اٹھانے کا کوئی دوسرا موقع نہ ہو سکتا تھا۔ لیکن پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے ان لخت ہائے جگر کے سلسلے میں اس کی گنجائش نہ رکھی تو پھر دور دراز کے رشتوں کے سلسلے میں اس کی گنجائش کیوں کر نکل سکتی ہے؟

---

[1] حوالہ مذکور [2] حوالہ سابق بحوالہ ترمذی۔ فصل ثانی [3] ترمذی بحوالہ مذکور
[4] محمد یوسف کاندھلوی: حیاۃ الصحابہ: ۲/۶۶۸ تحقیق و تعلیق: شیخ نائف عباس اور محمد علی دولہ۔ شرکۃ الراجی للتجارہ۔
[5] رحمۃ للعالمین: ۲/۱۱۱۔

کریڈٹ کارڈ کے کاروبار کو اسلامیانے کا مسئلہ

مصنف انگریزی: حبیب حامد عبدالرحمٰن الکاف
مترجم اردو: ڈاکٹر عبدالمعز منظر
ریڈر کالج آف کامرس۔ پٹنہ

کریڈٹ کارڈ (CREDIT CARD) کاروبار کو اسلامیانے سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم کریڈٹ کارڈ کے رائج الوقت طریقہ سے واقف ہوجائیں۔ افراد اور انجمنوں اور تنظیموں اور افراد کے درمیان مالی بقایوں کے نپٹانے (PAYMENTS) کی غرض سے چکوں (CHEQUES) کی بڑھتی ہوئی تعداد کے چلن کے ساتھ ساتھ ہمیشہ اس بات میں تھوڑا سا شک (RISK) باقی رہا ہے کہ متعلقہ فرد یا تنظیم کہاں تک قابل اعتماد ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ چکوں کی ایک قابل لحاظ تعداد کو جو زر (MONEY) کی ایک بڑی مقدار کی نمائندگی کرتی ہے، مختلف اسباب کی بنا پر ناقابل قبول قرار دیا گیا اور انھیں رد کر دیا گیا۔

چنانچہ کوئی کاروباری فرد اشیاء/خدمات (GOODS / SERVICES) کی خریداری کے بدلہ جب خریدار کے ہاتھ سے لکھا ہوا کوئی چک قبول کر لیتا تھا تو وہ ایک بڑا خطرہ (RISK) اٹھا رہا ہوتا تھا۔ کیونکہ چک لکھنے والے سے وہ پہلے سے ہر طرح ناواقف ہوتا تھا۔ اس لیے خطرہ اپنے گاہک کے بارے میں "علم کی کمی یا واقفیت نہ ہونے" (LACK OF KNOWLEDGE OR IDENTITY) کی وجہ سے پیدا ہوتا تھا یعنی اس کی مالی حیثیت، اس کی ادائیگی کی عادتوں، اس کی مالی ساکھ، اس کی شہرت، اس کے اخلاق وغیرہ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے۔

اگر کاروباری فرد یا تاجر نے یہی طے کیا کہ تفتیش کا کام خود ہی سر انجام دے گا تو یہ کام فی الفور تو ہو نہیں سکتا تھا دوسری طرف اس کا گاہک اُس وقت تک انتظار کرنے سے رہا جب تک تفتیشِ حال کا کام پورا نہ ہو جائے، نہ وہ اپنی ضرورتوں کو اُس وقت تک کے لیے اٹھا رکھ سکتا تھا۔ اس بات کا بھی امکان تھا کہ وہ ضرورتیں اور مطلوبہ اشیاء اس نوعیت

کی ہوں کہ جن کے لیے انتظار کی زحمت اٹھانا ممکن ہی نہ ہو مثلاً رقم نہ ہونے کی وجہ سے کسی ہوٹل کے بل کی ادائیگی کا معاملہ، اس معاملہ میں ہوٹل کے منتظمین اس بات کا انتظار نہیں کرتے کہ فنڈ مہیا ہو جائے یا رقم آجائے، وہ فی الفور ادائیگی کے طالب ہوتے ہیں۔

علاوہ ازیں ایک ملک سے دوسرے ملک کو روپے بھیجنے کی زحمتیں بھی ہو سکتی ہیں ان کا سبب غیر ملکی زرمبادلہ پر عائد پابندیاں ہیں۔

اس کے علاوہ لاگت کا بھی عنصر موجود ہوتا ہے جس کا اگر چیزوں کی قیمت پر اضافہ کر دیا جائے تو یہ انھیں کچھ گراں بنا دے گا۔

علاوہ ازیں ادھار کی تفتیش کا بیڑا اٹھانا اور اس کام پر جو اخراجات ہوتے ہیں انھیں ایسے کاروباری لین دین کے سلسلے میں برداشت کرنا جن کی مالیت چند ڈالروں / پونڈ / مارک / فرانک سے زیادہ نہ ہو، کوئی عملی بات نہیں ہے۔

اگر ان مندرجہ بالا مطالبات کو بخوشی پورا کر دیا پھر بھی بنیادی مسئلہ جوں کا توں باقی رہتا ہے اور وہ ہے خطرات برداشت کرنے کا مسئلہ کیونکہ کاروباری فرد عملاً چیک قبول کر کے ایک خطرہ مول لے رہا ہوتا ہے اگرچہ اس کی مدت دو تین دنوں سے زیادہ کی نہ ہو۔ صورت حال یہ ہے کہ چیک پر جو رقم مندرج ہے اس کی وصولی کی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنیوں نے ایک نیا فارمولا ایجاد کیا جس میں انھوں نے اپنے کارڈ رکھنے والوں کے ہاتھوں کیے گئے تمام اخراجات کی ضمانت لی بشرطیکہ کارڈ رکھنے والوں (تاجروں) اور کریڈٹ کارڈ رکھنے کے مابین بعض باہم گرطے شدہ شرائط کو پورا کیا جائے۔ ان شرائط میں سے اہم ترین درج ذیل ہیں:-

(الف) خود کارڈ کی درستگی (VALIDITY) کیونکہ ہر کارڈ خاص مدت ہی کے لیے کارگر اور درست ہوتا ہے۔ اس مدت کے درمیان اور اس تاریخ مذکور تک جتنے اخراجات بھی کیے جائیں گے ان سب کو درست تسلیم کیا جائے گا اور ان کی ادائیگی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو کرنا ہوگی بشرطیکہ دیگر اہم ترین شرائط بھی پوری کر دی گئی ہوں:

(ب) ہت کٹی پر کارڈ رکھنے والے کے دستخط کا اس دستخط کے متماثل ہونا ضروری ہے جو کارڈ پر کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی ہت کٹی پر خریدار (کارڈ رکھنے والے) کا دستخط نہیں ہے تو اس میں مندرج خرچ کو نادرست قرار دیا جا سکتا ہے الّا یہ کہ خود کارڈ رکھنے والا

بطور خود اس کی ذمہ داری بہ طیب خاطر قبول کرے اور یہی بات اس صورت میں بھی درست ہوگی اگر رسید کٹی پر ایسا دستخط ہے جو بنیادی طور پر کارڈ رکھنے والے کے دستخط سے مختلف ہے۔ چنانچہ فروشندہ کے نقطۂ نظر سے یہ بات اہم ہے کہ وہ کارڈ رکھنے والے کے دستخط کو پوری احتیاط سے ملا کر اس کی صحت کی جانچ کرے۔

(ج) اخراجات کی کل رقم کا اندراج واضح طور پر کیا جانا چاہیے اور ممکن ہو سکے تو تمام مدات کی فہرست جس کے ساتھ خریداری کی رسیدوں کی اصل یا اُن کی نقلیں ضرور منسلک کی جانی چاہئیں تاکہ آئندہ کوئی تنازعہ کھڑا نہ ہو سکے۔

(د) ایک اور اہم شرط یہ ہے کہ اخراجات کی کل رقم اس منظور شدہ حد کے اندر ہونی چاہئے جو فریقین کے درمیان طے کی گئی ہوں یا اُس حد کے اندر جسے کریڈٹ کارڈ جاری کرنے والی کمپنی لازم قرار دیتی ہو۔ دوسری حالت میں فروشندہ سے توقع کی جاتی ہے کہ قریب ترین اختیار دہندہ مرکز سے ربط قائم کرے جو اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ رقم حد کے اندر ہے یا نہیں بصورت دیگر اسے فروخت کرکے معاملے کو باطل قرار دینا ہوگا۔

سند جواز دینے اور کاروباری لوگوں اور اپنے دیگر گاہکوں کو تیز رفتار خدمات فراہم کرنے کی غرض سے کریڈٹ کارڈس کمپنیوں نے ایسے ترقی یافتہ اور پیچیدہ برقی نظام لگوا لیے ہیں جو ضروری معلومات بلا تاخیر فراہم کر دیتے ہیں۔

جہاں باہم طے شدہ انتہائی حدود متعین ہوں مثلاً ۲۰۰ ڈالر۔ تو ایسی صورت میں فروشندہ سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ سند جواز دینے والے مراکز سے رابطہ قائم کرے گا اِلّا یہ کہ اخراجات باہم طے شدہ حدود سے متجاوز ہوں۔ اگر منظوری نہیں لی گئی ہو یا نہیں دی گئی ہو تو کریڈٹ کارڈ کمپنی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ فاضل رقم کی ادائیگی کرے۔

(س) کارڈ کا نمبر بچاؤ نقصان خبرنامہ (LOSS PREVENTION BULLETIN) میں شائع نہیں ہونا چاہئے۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کارڈ کے کھو جانے کی/جعلی بنائے جانے کی اطلاع نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ متعلقہ دفاع ضرر خبرنامہ کو احتیاط سے دیکھا جائے۔

اگر ان پانچ شرائط پر دیگر ضمنی شرائط کے ساتھ ساتھ عملدرآمد کیا گیا ہے تو فروشندہ کو یقین رکھنا چاہئے کہ خرچ کی ہوئی رقوم ضرور ادا کی جائیں گی۔

اس طرح ادائیگی کی ذمہ داری خریدار سے ہٹ کر کریڈٹ کارڈ کمپنی کے سر آ گئی۔

بالفاظ دیگر کریڈٹ کارڈ کمپنی نے ادھار دینے کے خطرہ کو برداشت کرنا منظور کرکے ایک ایسے شخص کو ادھار دیا جس سے فروشندہ واقف نہ تھا۔

اس طرح کریڈٹ کارڈ کمپنی ادائیگی کنندہ اور جوکھم اٹھانے والے/خطرہ کی ذمہ داری قبول کرنے والے کا دوہرا فریضہ ادا کرتی ہے۔

ملنے والی رقوم کی یقین دہانی نے فروشندوں کو احساس دلایا کہ ان کی فروخت بڑھ جائے گی اگر انھیں دوبارہ ادائیگی (بازادائیگی) کی بہتر ضمانت حاصل ہو سکے مثلاً اگر وہ کریڈٹ کارڈوں کو ایک معمولی کمیشن دے کر ذریعہ ادائیگی کے طور پر تسلیم کرلیں اور یہ کمیشن کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو دے دی جایا کریں تو انھیں ہمت ہوگی کہ اب وہ آگے بڑھ کر مال فروخت کرنے والے لوگ بن جائیں اور انھیں اعتماد ہو کہ آخری ادائیگی کی ضمانت کریڈٹ کارڈ کمپنی نے لے رکھی ہے۔

دوسری طرف کارڈ رکھنے والوں کو "مزید قوت خرید" ۳۰ دنوں کی مدت کے لیے اس طرح حاصل کی گئی جیسی انھیں اِس قدر آسان طریقہ پر کریڈٹ کارڈوں کی ایجاد سے پہلے کبھی حاصل نہیں تھی۔

اسے کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ مختصر المیعاد (یعنی ۳۰ دنوں کے لیے) تخلیق زر کا نام دیا جاتا ہے۔

ابھی تک بینک عوام الناس مردوں اور خواتین کی ضروریات کی طرف دھیان نہیں دیتے تھے اور یہی عوام (CONSUMERS) صارفین کی بڑی اکثریت ہوا کرتے ہیں اور ان ہی کے واسطے تمام اشیاء اور خدمات کی پیداوار عمل میں آتی ہے۔ بینکوں کا کام اب تک بس اتنا تھا کہ وہ تاجر طبقہ کے قرض کی ضرورتوں کو پورا کیا کرتے تھے اور یہ تاجر طبقہ بہرحال سماج کا صرف ایک اقلیتی گروہ ہوا کرتا ہے یہی طبقہ اشیاء کی پیداوار کا کام کرتا اور یہی خدمات کو بھی بہم پہنچاتا۔ اس کام میں بینکوں کی عطا کردہ ادھار کی سہولتیں معاف ہوا کرتی تھیں۔ اس تاجر طبقہ کو اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی تیار کردہ اشیاء اور خدمات خریدلی جائیں گی یا فروخت ہو جائیں گی اور صارفین انھیں خرید لیں گے کیونکہ صارفین کی قوت خرید ان کی ہفتہ وار/ماہانہ/سالانہ آمدنیوں پر منحصر ہوا کرتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنیاں زر کی "تخلیق" کرتی ہیں اور اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ وہ ۳۰ دنوں

کی مدت کے لیے ادھار دیتی ہے اور اس ادھار قوت خرید کو لاکھوں کروڑوں عوام کے ہاتھوں میں پہنچا دیتی ہیں۔ گویا دائرہ اس طرح مکمل ہوتا ہے کہ بینک مالیاتی ادھار صنعت کاروں اور تاجروں کو دیتے ہیں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیاں صارفین کو ادھار دیتی ہیں اور ان میں عوام الناس، مرد عورتیں گھروں میں کام کرنے والیاں، کارخانوں میں، ہسپتالوں میں، دکانوں اور ہوٹلوں میں کام کرنے والے لوگ شامل ہوتے ہیں۔

اس طریقہ عمل کے ذریعہ ساکھ اور ادھار کی تخلیق (CREATION OF CREDIT) کا کام بینکوں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ انتہائی بڑے پیمانے پر جاری رہتا ہے۔ اور اتنے بڑے پیمانہ پر کر اس سے پہلے کام ہوتے کبھی نہیں دیکھا گیا تھا۔

بلاشبہ اس طریقہ نے معاشی سرگرمیوں میں تیزی لانے اور مصنوعات کی بہتات اور ان میں تنوع پیدا کرنے میں وہ رول ادا کیا ہے جس کی مثال اس سے پہلے چشم آدم نے نہیں دیکھی تھی۔

ان تمام باتوں نے معیار زندگی کو اونچا کرنے اور لاکھوں انسانوں کے لیے خوشحالی کے ایسے اسباب پیدا کر دینے میں معاونت کی ہے جن اشیا، اور خدمات کا تصور کرنا بھی ان کے لیے پہلے ممکن نہ تھا اور اسی عجیب وغریب مالی ایجاد (FINANCIAL INNOVATION) کا نام کریڈٹ کارڈ کا طریقہ ہے۔

اس سے بینکوں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کا سب سے خطرناک رول سامنے آجاتا ہے جو انھیں بینکوں کی ذیلی شاخوں یا ماتحت مالی اداروں کے علاوہ کچھ نہیں ہوتیں اور بالآخر یہی بینک ان کے مالک ہوتے ہیں۔

الغرض بینک اور مٹھی بھر لوگ جو ان کو کنٹرول کرتے اور چلاتے ہیں پورے سماج کو قرضداری کے ایسے پھندوں اور جالوں میں پھنسا دیتے ہیں جنھیں انھوں نے بڑی مہارت اور باریکی سے بن رکھا ہے اور یہ سارے کام بلند تر معیار زندگی، بہتر طرز رہائش "سب کے لیے خوش حالی" اور "معاشرتی و مالی فلاح و بہبود کی دہلیز پر" جیسے پرکشش نعروں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

یہ عمل اسی وقت سے شروع ہو جاتا ہے جب حصص سرمایہ کاری (EQUITY SHARES) کی خرید کے ذریعہ سرمایہ مہیا کر دیا جاتا ہے۔ بالعموم بینک ہی ان حصص کے خریدار ہوتے ہیں یعنی قرض دہندہ یہی ہوتے ہیں جس کے بل پر نئی کمپنی کاروبار کا آغاز کرتی ہے مثلاً برآمدات و درآمدات کا

چالو سرمایہ (WORKING CAPITAL) بھی ان کمپنیوں کے بینک ہی فراہم کرتے ہیں۔ اگر یہ کوئی کارخانہ یا مصنوعات بنانے والی کوئی کارگاہ ہے تو تمام سرمایہ کاری بشمول چالو سرمایہ کے کسی نہ کسی شکل میں یہی بینک فراہم کرتے ہیں یہی فنڈ اکٹھا کرنے والے، قرضنامے جاری کرنے والے، کمپنی کا تعارف کرنے والے اور اس کے کاموں کو آگے بڑھانے والے سنڈیکیٹ منیجر اور ضمانت دار سب کچھ ہوتے ہیں۔

جوں ہی مصنوعات بازار میں فروخت کے قابل ہو جاتی ہیں بینک اپنی "خدمات" تقسیم کنندگان یا تھوک فروشوں کو پیش کر دیتے ہیں جنھیں ضروری "سہولتیں" مہیا کر دی جاتی ہیں جن کے بل پر وہ ان مصنوعات کو گوداموں میں رکھ لیتے ہیں مثلاً کاریں اور موٹر گاڑیاں، ریفریجریٹر، ائر کنڈیشنر، کپڑا دھونے کی مشینیں اور سلائی کی مشینیں وغیرہ وغیرہ، مگر محض ان اشیا کا اپنے شوروموں میں رکھ لینا اور ان کی نمائش سے تقسیم کنندوں اور تھوک فروشوں کا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ اصل مسئلہ ہوتا ہے ان کی "واقعی" فروخت کا۔ سوال یہ ہے کہ اس مسئلہ کا حل کیا ہے؟

حل یہ ہے کہ مزید قوت خرید 'زر'، آخری استعمال کنندوں اور صارفین کے لیے "تخلیق" کیا جائے اور اسے ان کی "جیبوں میں ڈال دیا جائے" بالخصوص مخصوص اشیا، کی خریداری کے لیے اس مقصد کا حصول اس طرح ہوتا ہے کہ صارف خود اپنے نام ایک بل لکھتا ہے اور 'وسیلہ' بنتے ہیں تھوک فروش اور تقسیم کنندگان۔ بینک اس 'خدمت' کے عوض کچھ 'فاضل رقم' وصول کرتے ہیں اور صارف کو بالکل نئی موٹر گاڑی مل جاتی ہے جسے وہ خواب میں بھی نہیں دیکھ سکتا تھا اگر بینک نے اس کے بل کو بھنانا منظور نہ کیا ہوتا۔

بلوں کو بھنانے کے برخلاف کریڈٹ کارڈ 'انتخاب کی آزادی' - (FREEDOM OF - CHOISE) - کے ساتھ ساتھ 'خرچ کرنے کی آزادی (FREEDOM OF CONSUMPTION) بھی عطا کرتا ہے اور اس کے علاوہ فاضل قوت خرید کی تخلیق اور اس فاضل قوت خرید کو نفری صارفین کے ہاتھوں میں دینے کا کام بھی کرتا ہے۔ کریڈٹ کارڈ دکھا کر کوئی بھی شخص اپنی قوتِ خرید کی حد، ادھار کی حد کے اندر ہر چیز خرید سکتا / سکتی ہے یعنی وہ جسے کریڈٹ کارڈ کمپنی نے متعین کیا ہو، یہ خریداری وہ اپنی پسند کی جگہ پر کر سکتا ہے اور ایک ایسی قیمت پر جو اس کے لیے مناسب ہو۔

کریڈٹ کارڈ کا تصور اس مفہوم میں صارف کے نقطۂ نظر سے بلوں کو بھنانے کے مقابلہ

میں ایک اگلا قدم ہے کیونکہ بلوں کو بھنانا بس ایک مخصوص شے کے لیے مالیاتی سہولت کی فراہمی کو محدود کر دیتا ہے اور اسی طرح رقم کی حد مقام یا دوکان جہاں سے چیز خریدی جائے یہ سب متعین ہوتی ہیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تینوں مراحل — پیداوار، تقسیم اور صرف — میں بینک ہی زر کی وصولیابی کا واحد ذریعہ ہوتے ہیں۔ ان تینوں مراحل میں صنعت کار، تاجر اور صارفین بینک کاروں کو 'سود' ادا کرتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر، سرمایہ دار سماج کا ہر رکن کسی نہ کسی شکل میں بینک کا دین دار یا "ادا کنندہ" ہوتا ہے۔

یہی وہ طریقہ کار ہے جس کے ذریعہ بینکوں نے ان سوسائٹیوں کو پورے طور سے اپنے گھیرے میں لے رکھا ہے جس طرح کیکڑے اپنے شکاروں کو بغیر انھیں بتائے ہوئے جکڑ لیتے ہیں۔ اس کے بالکل برخلاف بینک مختلف ذرائع ابلاغ و اشتہار کے ذریعہ، جن پر ان کا قبضہ ہوتا ہے، اپنی سوسائٹیوں کو یہ باور کراتے رہتے ہیں کہ "ترقی اور سماجی بہبود" کے کام میں وہ ان کے محافظ نجات دہندہ اور رہنما ہی نہیں سب کچھ ہیں۔

بنیادی مفروضے

کریڈٹ کارڈ کمپنیاں جن کے آخری مالک بینک ہوا کرتے ہیں، اس بنیادی مفروضے کے مطابق کام کرتی ہیں کہ صَرف کے متعلق کسی انسان کے رویہ کو یہ جھوٹی اور بے بنیاد یقین دہانی کرا کے ناقابلِ امتناع بنایا جا سکتا ہے کہ اس شخص کو "ابھی" ادائیگی نہیں کرنی ہے اور یہ کہ وہ اگلے ۳۰ دنوں کے اندر ادائیگی کر سکتا ہے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو وہ صرف "قسطیں" (سود) ادا کر سکتا ہے جو نسبتاً نام نہاد یعنی بہت کم ہوتی ہیں چنانچہ مثال کے طور پر ہر ماہ ۱۰۰ ڈالر سود ادا کر کے وہ ایک بالکل نئی موٹر گاڑی کے مالک ہونے اور اسے استعمال کرنے کی سہولت حاصل کر سکتا ہے جس کی اصل قیمت ۵۰۰۰ سے ۶۰۰۰ امریکن ڈالر تک ہے۔

اس اعتقاد کو مزید تقویت اس طرح بخشی گئی ہے کہ خاندان کے ہر رکن کو اختیار رہے کہ ایک سے زیادہ کریڈٹ کارڈ رکھے۔

ان سب باتوں کا حاصل یہ ہے کہ خاندان کے تمام افراد ہر ماہ صرف "اقساط" (سود) ادا کرتے رہتے ہیں اور ان کے کل قرضے بڑھتے ہی چلے جاتے ہیں۔

کچھ دنوں کے بعد پوری سوسائٹی اپنے آپ کو صارفین کے قرضوں کی جکڑ بندیوں اور زنجیروں میں جکڑی ہوئی پاتی ہے جسے اگر "قومی قرضوں" میں جوڑ دیا جائے تو ایک بھاری وحشت ناک رقم بن جاتی ہے۔

یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ سرمایہ دار، افراد اور قوموں کو نام نہاد ترقی، فلاح و بہبود اور بہتر معیار زندگی کا لالچ دے کر سرمایہ کی زنجیروں میں جکڑتے چلے جاتے ہیں۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی کی مہم

جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں یہ کمپنیاں عظیم الشان امریکن / برطانوی فرانسیسی بینکوں اور بینکنگ کمپنیوں کی سو فی صدی ملکیت والی ذیلی کمپنیاں ہوتی ہیں چنانچہ اپنے سرمایہ (جامد نیز چالو سرمایہ) کی ضرورتیں ان ہی سے لے کر پورا کرتی ہیں۔

ان کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے ارکان سینئر بینک اگزیکیوٹو ہوا کرتے ہیں۔ جن کو واضح ہدایت دی جاتی ہے کہ وہ صارفین کے ادھار بازار پر تسلط جمالیں۔

مگر اس کے باوجود ان کو علٰحدہ اکائیوں کی شکل میں رجسٹرڈ کرایا جاتا ہے جن کا سرمایہ اور نظام کار متعین ہوتا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کی جنم داتا کمپنیوں نے ان اکائیوں کو اپنے طویل المیعاد (جامد سرمایہ) اور قصیر المیعاد (چالو سرمایہ) کے ذریعہ انھیں رجسٹرڈ کرا رکھا ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی کا وظیفہ

ابتدائی اور تیاری کے کاموں کے لیے مثلاً آفس کے لیے عمارتوں کو کرائے پر لینا، رجسٹریشن کے ضابطوں کو پورا کرنا، پورے ملک میں تعارفی مہم چلانا، تعلقات پیدا کرنا اور بالآخر ایک طرف کچھ تجارتی اداروں اور افراد کے ساتھ اور دوسری طرف کریڈٹ کارڈ رکھنے والوں کے ساتھ معاہدوں پر دستخط کرنا ان سارے کاموں کے لیے یہ کمپنیاں اپنے جامد سرمایہ کو استعمال کرتی ہیں۔

جوں جوں کارڈ ہولڈر اپنے کارڈوں کو اشیا اور خدمات کی خریداری کے لیے استعمال کرتے جاتے ہیں متعلق کاروباری ادارے اپنے بلوں کو ادائیگی کے لیے پیش کرتے جاتے ہیں اور اکثر یہ ہفتہ وار میعادوں پر ہوا کرتا ہے اس کی وجہ سے "کاروباری اداروں کو ادائیگی کی مدت" اور "افراد اور ادارتی کارڈ ہولڈروں سے ادائیگی حاصل کرنے کی مدت" میں فصل پیدا ہو جاتا

ہے۔ اول الذکر مدت جب ہفتہ بھر کی ہوتی ہے تو ثانی الذکر ایک ماہ کی یعنی چار گنی، تاکہ وہ اول الذکر سے ادائیگی حاصل کریں۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی اپنے اصلی کمپنی کے پاس جاتی ہے جو تقریباً ہمیشہ کوئی بینک ہوتا ہے یا کوئی بینکنگ کمپنی تاکہ اسے بیچ کی مدت کی مالیات" (MEDIUM -TURM FINANCE) فراہم کرے جو تین ہفتوں کی ہوتی ہے (یا اصل چار ہفتوں کی) جس کے لیے بینک رائج الوقت شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔

چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنیاں ذریعہ بنتی ہیں اس آمدنی کے حصول کی جو انھیں اپنی اصل کمپنیوں سے اپنے جامد اور چالو سرمایہ کے بدلے سود کی شکل میں حاصل ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کمپنیوں (جو اکثر بینک ہوتے ہیں) کے واجبات کو اور کاروباری اداروں اور کارڈ رکھنے والوں کے واجبات کو کس طرح ادا کرتی ہیں۔

آمدنی کے ذرائع

کریڈٹ کارڈ کمپنیاں اپنے مالی واجبات کو ادا کرنے کی خاطر فیس اصول کرتی ہیں جسے کارڈ رکھنے والے ممبروں سے سالانہ قابلِ وصول ممبر شپ چندہ اور خدمتی اداروں سے قابل کمیشن کا نام دیا جاتا ہے، اول الذکر ایک متعین سالانہ فیس ہے جو پندرہ ڈالر سالانہ سے ایک سو بیس ڈالر سالانہ تک ہوتی ہے اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کتنے ممبر بنانا چاہتی ہے۔ ثانی الذکر کل فروخت کا ایک فیصد ہوتا ہے جو تین فیصد سے پانچ فیصد تک ہوتا ہے چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کا ذریعہ آمدنی متعین ہوتا ہے اور یہ اشتراک کرنے والوں کی تعداد (کارڈ ممبر) اور سالانہ شرح چندہ اور دیگر قابل تبدیلی آمدنیوں پر مشتمل ہوتی ہے جو ادارہائے خدمت کی کل فروخت پر منحصر ہے۔ اس بات کو مندرجہ ذیل مثال کے ذریعہ واضح کیا جاسکتا ہے۔

متعین آمدنی (Secured Income)

فرض کیجئے کہ کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو دس لاکھ افراد کا اعتماد اور ان کی ممبر شپ حاصل ہے ان کا سالانہ شرح چندہ بیس ڈالر ہے تو سالانہ چندہ ہوگا: "۲۰ ڈالر × ۱۰,۰۰,۰۰۰ = ۲ کروڑ ڈالر یہ تمام مہینوں پر پھیلا ہوا ہوگا یعنی پورے سال پر جس میں ممبر بننے والوں کی درخواستوں کو قبول کیا جاتا ہے اور یہ ہر ماہ کی پہلی تاریخ سے نافذ ہوتا ہے تاکہ تیس دنوں کی غیر سودی مدت کا حساب

بآسانی لگایا جاسکے اس مفہوم میں پورے سال پر ماہ بماہ کی بنیاد پر آمدنی برابر برابر پھیلی ہوئی ہوتی ہے "متعین آمدنی" کی یہ "کمک" کریڈٹ کارڈ کمپنی کو ماہانہ نقد آمدنی کے بہاؤ کو منصوبہ کے مطابق بہانے کا موقع عطا کرتی ہے تاکہ چالو سرمایہ (جو خدمتی اداروں کو ہفتہ وار وصول ہوتا ہے) اور اس پر سود ماہانہ بنیادوں پر سالوں تک ملتا رہے۔

لچکدار آمدنی Elastic Income

کریڈٹ کارڈ کمپنی کا دوسرا ذریعہ آمدنی ادارہائے خدمت سے حاصل شدہ وہ کمیشن ہے جو وہ اپنی فروخت پر حاصل کرتے ہیں اور جو قیمت فروخت کا ایک متعین فیصد ہوا کرتا ہے جو ۵ ڈالر تک (فیصد) ہوا کرتا ہے۔

مندرجہ ذیل سطور میں انھیں واضح کیا جاسکتا ہے۔

فرض کرو کہ ان ادارہائے خدمت کی ہفتہ وار فروخت جو ایک خاص کریڈٹ کارڈ قبول کرتے ہیں اور ان کے دس لاکھ ممبر ہیں، دس لاکھ امریکی ڈالر کے برابر ہے تو سالانہ قیمت فروخت ہوگی 1,000,000×52 = 52,000,000 امریکی ڈالر۔ اور چار فیصد سالانہ کے حساب سے اس کا اوسط ہوگا = 2,080,000 امریکی ڈالر۔ چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کی کل سالانہ آمدنی ہوگی: چندوں سے کل آمدنی = 20,000,000 امریکی ڈالر

کمیشن سے حاصل شدہ سالانہ آمدنی = 2,080,000 امریکی ڈالر

میزان 22,080,000 امریکی ڈالر

چونکہ ہفتہ وار آمدنی واقعتاً کمیشن وضع کر دینے کے بعد حاصل ہوتی ہے اس لیے ہفتہ وار نقد کے بہاؤ کے چارٹ کو تیار کرنے میں معاون ہوسکتی ہے۔ یہ چارٹ تجارتی خدمتی اداروں کو ادائیگی کی خاطر تیار کیا جاتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات

کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات کے تین اجزا ہیں جن پر کریڈٹ کارڈ کمپنی کو رقم خرچ کرنی پڑتی ہے۔

(الف) عمومی انتظامی اخراجات: ان اخراجات میں عمومی انتظامی اخراجات

شامل ہیں جو کسی تجارتی ادارے کو چلانے کے لیے درکار ہوتے ہیں، ان میں اسٹاف کی تنخواہیں، لگان، اسٹیشنری، بجلی، پانی، نقل و حمل کے اخراجات اور وہ رعائتیں شامل ہیں جو عملے کو فراہم کی جاتی ہیں، اور وہ رقوم جو اشتہار وغیرہ پر خرچ ہوتی ہیں۔

(ب) **سود پر خرچ** : عملاً یہی وہ اہم اور بڑی آمد ہے جس پر کریڈٹ کارڈ کمپنی رقم خرچ کرتی ہے۔ یہ اس مفہوم میں اہم ہے کہ یہی شاید وہ واحد سب سے بڑی خرچ کی مد ہے جسے کریڈٹ کارڈ کمپنی کے بجٹ میں شامل کیا جاتا ہے۔

یہ اہم اپنے سائز، شرح سود اور کارڈ رکھنے والوں کی ادائیگی کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔ سود کے اخراجات کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو سنجیدہ مالی دشواریوں میں مبتلا کر سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر اگر کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کی کل / ہفتہ وار آمدنی (حاصلات میں)

$$\frac{20,000,000}{52} = 384,615$$ امریکی ڈالر

$$1,000,000 \times 4\% =$$ امریکی ڈالر $$40,000$$ امریکی ڈالر

کل $$424,45$$ امریکی ڈالر

اور اسے ہر ہفتہ 1,000,000 امریکی ڈالر ادا کرنا پڑتا ہے چنانچہ مالی بل میں خالص ہفتہ وار کمی رہ جائے گی۔

1,000,000 ڈالر

$-424,615$ ڈالر

$= 575,385$ امریکی ڈالر

چنانچہ ضروری ہے کہ تین ہفتوں کے لیے مالی امداد کی سہولت حاصل کرنے کا بندوبست کیا جائے۔ جس کی مقدار 575,385 امریکی ڈالر فی ہفتہ ہو تا آنکہ کمپنی کو کارڈ رکھنے والے اپنے ذمہ کے واجبات ادا نہ کر دیں مگر سود کی شرح اگر اتنی اونچی ہو جتنی ۲۵ فیصدی پر ہے جیسا کہ ۱۹۸۲-۸۱ء کے دوران ہوئی اور تمام یا بیشتر کارڈ ہولڈر سود سے پاک تین دن کے وقفے میں ادائیگی کر دیں اگر عام انتظامی اخراجات جس میں ریاستی اور فیڈرل (مرکزی) ٹیکس شامل ہیں بہت اونچی شرح کے ہوں اور ان کا حصہ ناقابل برداشت ہو جائے تو مندرجہ بالا ہفتہ وار کل منافع جو 424,615 ڈالر ہے۔ انہی اخراجات کی نذر ہو جا سکتا ہے اور خالص / آخری میزانیہ خسارے کا میزانیہ ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے کریڈٹ کارڈ کمپنی کو خالص خسارہ برداشت کرنا پڑے۔ یہی وجہ

ہے کہ ۱۹۸۳ - ۱۹۸۱ کے وقفے میں کریڈٹ کارڈ کمپنیاں ہر ہفتہ تشویشناک طور پر خسارہ اٹھاتی رہی ہیں۔ اگر ان کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے مالک بینک نہ ہوتے جو ان خساروں کو برداشت کر لیتے ہیں تو اکثر کمپنیاں کاروبار سے باہر نکل گئی ہوتیں۔ چونکہ بڑے بینک جو اتفاق سے کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے آخری مالک ہوتے ہیں اور چونکہ وہ خود سود کی اونچی شرحوں کے بل پر زبردست منافع حاصل کرتے رہے ہیں وہ اس قابل ہو سکے کہ وہ اپنے ذیلی کمپنیوں کے ان خساروں کو جذب اور برداشت کر سکے۔ اس کے ماسوا ایک اور عنصر بھی ہے جس کی وجہ سے یہ خسارہ تیزی سے بڑھ سکتا اور کافی پھول جا سکتا ہے اور وہ ہے عنصر ڈوبے ہوئے قرضوں کا اور ناقابل کنڑول قرضوں کے ریزرو کا جس سے ہم کریڈٹ کارڈ کے اخراجات کے ذیل میں علیٰحدہ بحث کریں گے۔

دوسری طرف کارڈ ہولڈر اگر وقت پر ادائیگی کرے تو کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو کوئی نفع نہیں ہوتا جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو اخبار "کریڈٹ ویو" صفحہ ۱۱ بابت جنوری ۱۹۸۳ء کے شمارہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اپنے پڑھنے والوں کے استفادہ کے لیے میں یہ بات گوش گزار کرنی چاہتا ہوں کہ یہ ماہنامہ ادھار لینے کی سہولتوں کے متعلق معلومات کے بارے میں تخصص رکھتا ہے اور ان کا تجزیہ پیش کرتا ہے بالخصوص برطانوی معیشت کے تناظر میں۔ اسے مشہور زمانہ ڈن اور بریڈاسٹریٹ کمپنی شائع کرتی ہے جو کریڈٹ رپورٹنگ کے کاروبار میں بلا شرکت غیرے سرفہرست ہے۔

خط کا متن درج ذیل ہے:۔

کریڈٹ کارڈ کے واسطے سے کاروباری لین دین کی اجازت کیوں نہ دی جائے؟

ڈیر سر!

ہم لوگ باغ کے لیے مشینری کی تقسیم کے کاروبار میں لگے ہوئے ہیں۔ بالخصوص اسکاٹ لینڈ میں مگر بالعموم سارے جزائر برطانیہ میں، کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کرتے ہیں۔ ان کمپنیوں میں سے بہتری کمپنیاں ہم سے پابندی سے تجارت کرتی ہیں مگر ہر لین دین کی مالیت تھوڑی ہوتی ہے۔

ہر قسم کے کریڈٹ کنڑول سے پہلو بچانے کی خاطر میں نے حال میں ACCEN اور BARCLAY CARD نامی کمپنیوں سے دریافت کیا کہ کیا وہ ان گاہکوں کے نام کمپنی کے کارڈ جاری کر سکتی ہیں؟ اگر انھوں نے ایسا کر لیا ہوتا تو میرے مسائل حل ہو جاتے۔ جی چاہے کارڈ لینے

آپ نے یا ٹیلیفون پر واضح طور پر نمبر بتا دیجئے۔ ہمارے پاس نقد رقم فوراً آجائے گی۔
مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی رضامند نہیں ہوا کیونکہ کمپنی کارڈ کو صرف اخراجات کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ تجارتی لین دین کے لیے نہیں کیا جا سکتا۔ اگر انھوں نے کارڈ اشو کیے ہوتے تو متعلق کمپنیوں کو سیدھے طور پر رقم مہیا کر کے اگلے مہینہ کی ۲۶ تاریخ کو رقم ادا کردینی پڑتی اور جیسا کہ ACCEN اور BARCLAYCARD نے اشارہ کیا' جب لوگ وقت پر ادائیگی کر دیتے ہیں تو وہ ان سے کوئی نفع نہیں کماتے۔

یہ دنیا عجیب وغریب ہے آپ کا وفادار

نیرن جے براؤن

مینجنگ ڈائرکٹر

نیرن براؤن (گلاسگو) لمیٹڈ

بمبئی اسٹیشن بمبئی گلاسگو 47684Y

جیسا کہ مندرجہ بالا خط کے آخری پیراگراف سے ظاہر ہے کہ اگر تمام بل" اگلے ماہ کی ۲۶ تاریخ تک ادا کر دیئے جائیں تو جب لوگ وقت پر ادائیگی کر دیں تو ان کو کوئی منافع نہیں حاصل ہوتا" ایسا اس لیے ہے کہ وہ انسانی نفسیات پر اعتماد کرتے ہیں کہ لوگ خرچ کرنے میں لاپرواہ ہو جاتے ہیں بشرطیکہ فوراً رقم ادا نہ کرنی پڑے اور اس طرح وہ لوگوں کو اس بات پر مجبور کر دیتے ہیں کہ اپنے وسائل سے کہیں زیادہ خرچ کریں اور اس کے نتیجہ میں بڑھتی ہوئی شرح سے سود ادا کرتے ہیں اور ان کے قرضے بھی بڑھتے چلے جائیں۔

یہ ہوشیاری سے بنا ہوا ایک جاذب نظر پھندا ہے جس میں غریب صارفین ترقی، فلاح اور بلند معیار زندگی کے ناموں پر پھانسے جاتے ہیں جس کی طرف اس مقالے کے شروع میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

اس کے علاوہ ایک اور مد ایسی ہے جس کے واجبات کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات کے بجٹ کی جانب کافی بوجھ ڈالتے ہیں۔ یہ ہے مد ریزرو کی جو ڈوبنے والے اور ناقابل وصول قرضوں کے لیے رکھی جاتی ہے اور یہ مد کریڈٹ کارڈ کے کاروبار میں اکثر صنعتوں، جن میں بینک اور سرمایہ کاری کا شعبہ بھی شامل ہے کی مناسبت سے زیادہ وسیع ہوتی ہے اور اس کی وجہ آسانی سمجھ میں آجاتی ہے۔

افراد اور خاندانوں کی حرکیت (MOBILITY) صنعتوں اور صنعتی کاروبار کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے وہ اپنی رہائش گاہیں اکثر بدلا کرتے ہیں اور اس کے اسباب متعدد ہوا کرتے ہیں جن سے بھی اہم یا تو کوئی ملازمت ہوتی ہے اور / یا خاندان کے کسی ایک فرد یا ایک سے زیادہ افراد کے لیے اسکول کا محل وقوع۔

اکثر افراد اور خاندان مراسلت اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں سے لکھا پڑھی کے معاملہ میں سست پائے جاتے ہیں جس کا سبب روزگار، صحت، اسکول اور تعطیل کے معاملات ہوا کرتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اُن کا سراغ لگانا اور ان سے رابطہ قائم کرنا بڑا مشکل کام ہوتا ہے بالخصوص جب ان کی نیت یہ ہو کہ ادائیگی سے جی چرایا جائے۔

اس لحاظ سے اُدھار صارف بچاؤ قانون کے کئی دفعات اور ان کی توجیہ نے جس سے کسی فرد اور خاندان کی نجی زندگی میں مداخلت اور ان سے چھیڑ چھاڑ ظاہر ہوتی ہے ایک منفی کردار ادا کیا ہے۔

مذکورہ بالا سبب کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مصنف نے ۵۰% فی صد بلند تر نشان کو ترجیح دی ہے جو خدمتی اداروں کے کل سالانہ فروخت کے ڈوبنے والے قرضوں کے خلاف ریزرو کا ۱۵% فیصد ہے جس کی رقم ۵ کروڑ ۲۰ لاکھ امریکی ڈالر بنتی ہے۔

اس مفروضے پر انحصار کرتے ہوئے ہماری آمدنی پر سود کی رقم جو بینک کو ادا کرتی ہوگی ایک لاکھ ۵۰ ہزار امریکی ڈالر ہوگی اور یہ رقم بنی ہے :-

$$15\% \times 5,20,00,000 = \frac{7,80,000}{52} = 1,50,000$$ ڈالر

چنانچہ اس رقم پر جو ہفتہ وار مالی ضرورت کو ظاہر کرتی ہے (جس کی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو حاجت ہوگی) نظر ثانی کی جانی چاہیئے تاکہ اس میں مشتبہ اور ناقابل وصول قرض کے لیے مخصوص فنڈ کو شامل کیا جا سکے جس کی تعیین ہفتہ وار بنیادوں پر کی جاتی ہے۔

وہ عدد (ادارہ ہائے خدمت کو ہفتہ وار ادائیگی — ہفتہ وار آمدنی) تھا:-

$5,75 \times 385 =$ امریکی ڈالر

اور یہ عدد جو ہفتہ وار مشتبہ اور ناقابلِ وصول قرض کی نمائندگی کرتا ہے، ہے۔

1,50,000 امریکی ڈالر

بینک کی کل ہفتہ وار مالی ضرورت ہوگی 725,000 امریکی ڈالر

براہِ کرم یاد رکھئے کہ یہ رقم بینکوں کو ادا کی جاتی ہے ۳-۴ ہفتوں کے بعد بشرطیکہ تمام کارڈ کمپنی والے ممبر اپنے بل وقت پر ادا کر دیں۔ یہی تعداد اگلے ہفتہ دہرائی جائے گی تاکہ خدمتی ادارے کے اگلے ہفتہ کے واجبات کو پورا کیا جاسکے۔ یہی ہے راز اُس بلند تر اوسط رقم کا جو بینکوں کو سود کے طور پر ہفتہ وار سالوں تک ادا کیا جاتا ہے اور جس کے اختتام پر نفع و نقصان کا میزانیہ تیار کیا جاتا ہے۔

اب تک ہمارے معزز قارئین پر یہ بات واضح ہو چکی ہوگی کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیاں طویل المیعاد بنیاد پر زندہ رہ سکتی ہیں اور معقول نفع کما سکتی ہیں، شرط یہ ہے کہ سود کی شرح "معقول" اور "قابلِ برداشت" ہو مگر ایک ایسی دنیا میں جہاں بے روزگاری کی اونچی سطحیں اور سود کی اونچی شرحیں افراطِ زر کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک تسلیم شدہ حقیقت ہوں جیسے دس فیصد کے اندر گھناٹے کر لیا گیا ہو۔ یہ بہت ہی مشکل کام ہے کہ سود کی شرحوں کو "معقول" اور "قابلِ برداشت" سطحوں کے اندر رکھا جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے نقصانات بڑھتے ہی جائیں گے مگر ان کی اصل کمپنیاں سود کی اونچی شرحوں سے فائدہ اٹھا رہی ہوتی ہیں، انھیں اپنے کارڈ رکھنے والوں سے بھی اونچی شرح پر سود مل رہا ہوتا ہے اور یہ ان نام نہاد خساروں کو برداشت کر سکتی ہیں جو سود کی شرحوں میں اضافہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اصل جنم داتا کمپنیاں کوئی نقصان نہیں برداشت کرتی ہیں کیونکہ اکثر رقوم جو لگائی جاتی ہیں وہ ایسی ہوتی ہیں جن پر وہ ذرہ برابر سود ادا نہیں کرتیں۔ یہ وہ رقوم ہیں جو چالو کھاتے کی رقوم کا مجموعہ ہوتی ہیں جن پر بینک کوئی سود ادا نہیں کرتے اور ساتھ ہی ساتھ ان سے بڑا منافع کماتے ہیں جسے میں نے اپنے مقالہ "کیا منہائی (DISCOUNTING) اسلامی قانون میں جائز ہے؟" میں واضح کیا ہے۔

موجودہ کریڈٹ کارڈ کاروبار کے بڑے بڑے نقصانات

مندرجہ بالا توضیح و تشریح سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ موجودہ کریڈٹ کارڈ کاروبار میں اسلامی نقطۂ نظر سے مندرجہ ذیل خرابیاں پائی جاتی ہیں:۔

(۱) اس کا انحصار انسان کی ایک نفسیاتی کمزوری پر ہے جس کا سہارا لے کر لوگوں کو قرضوں کا انبار لگانے پر آمادہ کیا جاتا ہے اور انھیں اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے ان اخراجات پر

جنھیں انھوں نے اپنی طاقت سے بڑھ کر اس امید پر کیا ہے کہ فی الفور ادائیگی نہیں کرنی ہے، سود در سود ادا کرتے چلے جائیں!

(۲) یہ کریڈٹ کارڈ کمپنیاں بینکوں پر اپنے چالو سرمایہ کی فراہمی کے لیے انحصار کرتی ہیں اور اس کے بدلے سود بھرتی ہیں۔

(۳) وہ خود بینکوں اور بینکنگ کمپنیوں کے ذیلی ادارے ہوتے ہیں وہ مٹھی بھر مالکان بینک آخری منصوبوں کو کامیاب بنانے میں آلۂ کار بنتی ہیں جس کی وجہ سے معاشرہ کی دولت چند افراد اور خاندانوں میں مرتکز ہو جاتی ہے۔

(۴) ان کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کا بحیثیت مجموعی اس بینکنگ نظام کی معاونت کرنے میں جو رول ہے وہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے اس کے ذریعہ وہ عام صارفین کو غلام بناتے، افراد، خاندانوں اور پوری قوم کو ادھار کے بندھنوں میں جکڑتے چلے جاتے ہیں اور افراد اور سماج کی بھلائی کے نام پر زندگی کی سطح کو بلند کرنے کے لیے قوم کے قرضوں کے بوجھ کو بے تحاشہ بڑھنے دیتے ہیں۔

اگلا قدم ضروری

مسلمان ماہرین مالیات و معاشیات کے سامنے کرنے کا کام یہ ہے کہ حالیہ کریڈٹ کارڈ کاروبار کے تمام اچھے اور اسلامی نقطۂ نظر سے قابل قبول خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے ایک نیا کریڈٹ کارڈ نظام ایسا قائم کیا جائے جو اپنی طاقت انفرادی اور سماجی انصاف کے دائمی اسلامی اصولوں سے حاصل کرتا ہو وہ اس طرح کہ موجودہ مادی اور انسانی قوتوں اور وسائل کی تقسیم منصفانہ طور پر عمل میں آئے وسائل کی بے ضرورت بربادی بھی نہ ہونے پائے اور ساتھ ہی سماج کے تمام طبقات کے درمیان آمدنی کی تقسیم منصفانہ ہو تاکہ ساری دولت چند افراد اور خاندانوں کے درمیان مرتکز نہ ہونے پائے۔

ہمارا مقصود یہی ہدف ہے جس کے لیے میں کریڈٹ کارڈ کاروبار کو اسلامیانے کی غرض سے مندرجہ ذیل تجاویز پیش کر رہا ہوں۔ یہ کاروبار صارفین، ادھار مالیاتی نظام کے ایک بڑے حصہ پر مشتمل ہے۔

بنیادی خصوصیات

جیسا کہ میں اپنے مقالہ "اسلامی نظام بینک کاری" میں ادھار لین دین کی "تنظیم" میں

واضح کر چکا ہوں، کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو بینکوں سے بالکل آزاد ہونا چاہئیے چونکہ ان کا علاحدہ وجود ہوگا اس لیے ضروری ہے کہ ان کی تنظیم مشترک کاروبار کے اصولوں پر کی جائے۔ ان کے بورڈ آف ڈائرکٹرز ماہرین مالیات، کاروباری لوگوں اور اچھے منتظمین پر مشتمل ہوں۔

چونکہ میری اسکیم میں بینک کا رول مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کا ہے اس لیے متعلق بینک کے ایک ڈائرکٹر کو کریڈٹ کارڈ کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرز میں شامل ہونے کی اجازت دی جاسکتی ہے تاکہ وہ بینک کے مالی مفادات کا تحفظ کرسکے مگر اسے اس بات کی اجازت نہیں دی جانی چاہئیے کہ وہ مالیاتی فیصلہ کرنے کے عمل پر زیادہ اثرانداز ہو اور اس بات کا حریص ہو کر وہ محض اپنے بینک کے مفادات کو آگے بڑھانے میں لگ جائے۔

اس احتیاط کی وجہ سے متوقع منافع مساوی طور پر اور وسیع بنیادوں پر سماج کے مختلف اجزاء میں تقسیم ہوسکے گا اور یہ اجزاء ہیں کریڈٹ کارڈ کمپنی کے عام شیر ہولڈرز یا حصہ دار، بورڈ آف ڈائرکٹرز، بینک کے تمام حصہ دار، اس کے ڈائرکٹروں کا بورڈ اور جمع کنندگان کی بڑی تعداد۔

اس طرح چند افراد اور خاندانوں کے ہاتھ میں دولت کا ارتکاز نہ ہوسکے گا۔ اور اسلامی معیشت کے ایک بڑے مقصد کو پورا کیا جاسکے گا۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے۔ یہ وہ چند ابتدائی تجاویز ہیں جن میں بہت ترمیم واصلاح کی گنجائش ہے اور یہ اصلاح اس ریسرچ کے ذریعہ ہوگی جو اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے وسیع بنیادوں پر کی جائے گی۔

اخیر میں ضروری ہے کہ میں یہ بات واضح کردوں کہ یہ پورے اسلامی نظام معیشت کا صرف ایک چھوٹا سا حصہ ہے جس میں فرض کرلیا جاتا ہے کہ بینکر "مالیات فراہم کرنے والے" کھاتہ دار یا پیداوار کنندگان، اور صارفین سب کے سب ہوں گے۔ یعنی افراد کی حیثیت میں بھی اور اجتماعی حیثیت سے بھی۔ وہ سب کے سب اسلامی سماج اور اسلامی نظام اجتماعی کے خادم ہوں گے اور اس کی بنیادوں کی حفاظت اور تعمیر و ترقی کے لیے کوشاں رہیں گے۔

اسی پس منظر میں مندرجہ ذیل تجاویز پر غور کیا جانا چاہئے۔ ہم ہر قسم کے تبصروں اور مشوروں کے لیے تہ دل سے شکر گزار ہوں گے امید ہے کہ آپ مسلم معاشی فکر کی تعمیر کی غرض سے تازہ افکار کو ضبط تحریر میں لانے اور ان سے باخبر کرنے کے کام میں کسی ذہنی تحفظ سے کام نہ لیں گے۔

کریڈٹ کاروبار کو اسلامی بنانا

اس ذیل میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ بینک جس طرح مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کے بدلے جس طرح رائج الوقت سود کی شرح وصول کرتے ہیں اس سے بچنے کے لیے مندرجہ ذیل منصوبہ پیش کیا جاتا ہے:

(۱) کریڈٹ کارڈ کمپنی مالیات فراہم کرنے والے بینک کے یہاں ایک کھاتہ کھولے گی جس کا نام ہوگا "چندہ اور کمیشن اکاونٹ" اور اس میں تمام ممبروں کے سالانہ چندے اور کمیشن جو انھیں تجارتی اداروں سے حاصل ہوتے ہیں جمع کیے جائیں گے۔ چونکہ یہ اکانٹ ہمیشہ ادھار کھاتہ رہے گا' بینک اس پر بقایہ ادھار کی حد کے اندر جو روزانہ کے اوسط الٹ پھیر کے اصول پر مبنی ہوگا کوئی منافع وصول نہیں کرے گا۔

مالیات کی فراہمی کی غرض سے اسی بینک میں ایک علحدہ کھاتا کھولا جائے گا جس میں وہ تمام رقوم جو اشیا اور خدمات تیار کرنے والے اداروں کو ادا کی جاتی ہیں اور اس کے علاوہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کے انتظامی اخراجات یہ سب مہیا کیے جائیں گے۔ اس اکانٹ کا نام ادائگی کھاتا" ہوگا۔ ادائیگی کھاتا کے بقایہ دین (DEBIT BALANCE) اور بقایہ قرض (CREDIT BALANCE) میں جو فرق ہوگا اسے "چندہ اور کمیشن کھاتہ" میں ڈال دیا جائے گا۔ دونوں روزانہ آمدنی کے وصول پر مبنی ہوں گے اور اسے بینک کی فراہم کردہ مالیات شمار کیا جائے گا۔

اگر کھاتہ نصف سال کی بنیاد پر رکھا جاتا ہے تو نفع میں بینک کے حصہ کا شمار اس طرح کیا جائے گا۔

کل چالو سرمایہ۔کمپنی کے ذریعہ مہیا کیا گیا چالو سرمایہ ۔ بینک کے ذریعہ فراہم کیا گیا چالو سرمایہ (فیصد کل چالو سرمایہ کا)

چونکہ کمپنی بعض جامد املاک (FIXED ASSETS.) کی بھی مالک ہوتی ہے ان کے منافع کا پتہ لگانے کے لیے دریافت کرنا پڑتا ہے کہ کل جامد املاک کی قدر و قیمت کتنی ہے۔

چنانچہ منافع میں بینک کے حصہ کو معلوم کرنے کے لیے آخری فارمولا ہوگا۔ کل جامد املاک کل چالو سرمایہ (بینک کے ذریعہ حاصل شدہ + کمپنی سے حاصل شدہ فیصد = کمپنی کا کل سرمایہ)

اب فرض کیجئے کہ:

TFA = $ 50M (کل جامد املاک) (بینک کا %25 فیصد + کمپنی کا %75 فیصد)
TWC = $ 200M (کل چالو سرمایہ)

اگر سال کے اول نصف کا کل نفع 30 ملین ڈالر ہے، تو اسے تقسیم اس طرح کیا جائے گا:
کمپنی کی کل جامد املاک = 50 ملین ڈالر + 50 ملین ڈالر کے بقدر چالو سرمایہ = ۱۰۰ ملین ڈالر۔
بینک کا کل چالو سرمایہ = 150M $ ملین ڈالر۔
چونکہ FC یعنی چالو سرمایہ خاصا یکساں رہتا ہے، ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ اس کی روزانہ آمدنی 50 ملین ڈالر ہے۔ مسلمان چارٹرڈ اکاؤنٹنٹ حضرات کا فرض ہے کہ وہ جامد سرمایہ اور چالو سرمایہ کے استحقاق کے لیے صحیح فارمولا دریافت کریں نیز اس بات کا بھی کہ بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کا سال یا نصف سال کے کل منافع میں کیا حصہ ہوگا۔
ایک اور مسئلہ حصہ داری کا ہے:
(الف) انتظامی اخراجات میں
(ب) بعض حصہ داروں کے حصہ کی رقم قطعاً ادا نہ کرنے کی وجہ سے نقصانات میں اس کے لیے بھی ایک منصفانہ اور صحیح فارمولا معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔
اور بالآخر بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کا حصہ نکل آئے گا اور یہ اس کاروبار اور بینکوں سے اس کے تعلق کا نقشہ ہی بدل کر رکھ دے گا۔
یہ ایک نیا اور بالکل انقلابی عمل ہوگا جس کے ذریعہ بینک کریڈٹ کارڈ کمپنی کے نقصانات کا خطرہ برداشت کرکے مالیات فراہم کرنے کی ذمہ داری اپنے سر لیتے ہیں اور ساتھ ہی انتظامی اخراجات کا ایک حصہ اپنے ذمہ لیتے ہیں۔
کریڈٹ کارڈ کمپنی حاصل شدہ نفع کو اپنے حصہ داروں میں متناسب طریقہ پر تقسیم کرے گی۔
بینک نفع/نقصان کو بھی اپنے حصہ داروں اور جمع کنندگان کے درمیان تقسیم کرے گا۔ ان ہی خطوط پر جس میں مصنف نے اپنے مضمون "اسلامی بینک کاری کے نظام میں ساکھ (اعتبار) کے کاروبار کی تنظیم" میں واضح کیا ہے۔
جو حضرات دلچسپی رکھتے ہوں وہ براہ کرم اس مقالہ کو ملاحظہ فرمائیں۔
ایک مرتبہ جب مندرجہ بالا خطوط پر ادائیگی کے لیے ایک نیا دتیار ہوجاتی ہے یعنی اگر قلیل المیعاد مالیاتی انتظامات بھلے طور پر کامیابی کے ساتھ کام کرنے لگیں تو دراصل یہ تصویر کو مکمل کرنے میں ایک معاون عمل ہوگا ــ یعنی کاروبار کے قصیر المیعاد اور طویل المیعاد ضرورتوں کی تکمیل اور صنعتکاروں مزارعین، تقسیم کنندگان اور خدمات فراہم کرنے والے اداروں کو مالیات

کی فراہمی۔

ہم نے پہلے ہی تفصیل سے یہ بات بتادی ہے کہ تجارتی، صنعتی اور زرعی اکائیوں کے لیے لمبی مدت کے لیے مالیات کی فراہمی کس طرح کی جائے گی۔

کاروباری حضرات کو قصیر المیعاد مالیات کی فراہمی کا مسئلہ اس مقالہ میں پہلے ہی حل کیا جاچکا ہے۔

اس مقالہ کی خاص غایت یہ ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ اکثر صارفین کے لیے بلاسود مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کس طرح کی جاسکتی ہے:

احتیاطیں

انفرادی بینکوں اور ان کی ذیلی کمپنیوں کے ذریعہ بے ڈھنگ اور پوری لاپروائی کے ساتھ ساکھ (زر اعتباری) کے پھیلاؤ کا انجام کیا ہوتا ہے اور اس سے جو مسائل ابھرتے ہیں ان سے کس طرح دامن بچایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ضروری ہے:

(۱) مسلمان خاندان کے ہر فرد کے نام علیٰحدہ کریڈٹ کارڈ جاری کیا جاسکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ان سب کا مجموعی خطرہ (جوکھم) اس آمدنی گروپ کے لیے متعین خطرہ کی حد سے زیادہ نہ ہو۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے کہ "ان کا قرض ان کی قوت ادائیگی اور حد ادائیگی کے اندر" رہے۔ اگر نادیدہ حالات کی بنا پر وہ اپنے "متحدہ واجبات" کی مناسب وقت کے اندر تکمیل نہ کرسکیں تو انھیں ادائیگی کے لیے ایک مناسب مہلت دی جاسکتی ہے مثلاً تین ماہ کی مہلت۔ اس مہلت کو ایک مرتبہ یا زیادہ سے زیادہ دو مرتبہ بڑھایا جاسکتا ہے جس کے گذرنے کے بعد مقدمہ عدالت کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۲) عدالت کی کارروائی فریقین کے لیے مختصر اور کم خرچ ہونی ضروری ہے۔ عدالتوں کے نزدیک جو قرضے ناقابل ادا ہوں انھیں معاف کردینا چاہیئے۔ اس غرض کے لیے کریڈٹ کارڈ کمپنی کے پاس ایسا ریزرو (محفوظ) فنڈ ہونا چاہیے کہ اس کے بل پر وہ ایسے "ڈوب جانے والے قرضوں" کو معاف کرسکے۔

(۳) اس کے ماسوا اسلامی کریڈٹ کارڈ کا انتظام مندرجہ ذیل مفروضوں پر قائم ہے اور کام کرتا ہے۔

(الف) تینوں فریق ـــ کریڈٹ کارڈ کمپنی، ادارے اور صارفین ایمان دار ہیں اور انھوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ ایک دوسرے کو فریب نہ دیں گے۔

(ب) سب نے یہ بھی عہد کیا ہے کہ سود لینے اور دینے کے کاموں سے اجتناب کریں گے۔

(ج) تینوں فریق یہ ثابت کر دکھانے پر تلے ہوئے ہیں کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ بلاسود مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کا نظام قابل عمل ہے۔

اس طرح جو مزید قوت خرید تخلیق کی جائے گی اور جسے صارفین کی ایک بڑی تعداد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے گا اس سے زرعی، صنعتی اور تجارتی پیداوار میں مثبت طور پر مدد ملے گی جس کی وجہ سے روزگار کے نئے مواقع اور معاشی اور مالیاتی سرگرمیوں پر بہتری پیدا ہوگی۔ اور ان سب کا اثر یہ ہوگا کہ بحیثیت مجموعی قومی پیداوار اور عمومی معیار زندگی، خوش حالی اور فلاح وبہبود میں اضافہ ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر کہ اسلامی سماج انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر بلا ضرورت اسراف و اتلاف کا عادی نہیں ہوتا۔ اس مزید قوت خرید کا اثر یہ ہوگا کہ ہر شعبہ میں حقیقی معیار میں ترقی ہو اور صحت، تعلیم اور ہر شعبہ زندگی میں عمومی فلاح و خوش حالی اور سماج کے تمام طبقات کے لیے حقیقی بہبود کی صورتیں پیدا ہوں۔

مگر پوری احتیاط اس بات کی ہونی چاہئے کہ مثبت اور تعمیری نتائج کی زائد از ضرورت پیداوار کے ذریعہ نفی نہ کردی جائے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محدود قدرتی وسائل کو ضائع کیا جائے چنانچہ بازار کی نگرانی اور اس کا مناسب انتظام اور مناسب اور قابل یقین حد میں اس کی ضابطہ بندی اسلامی نظام معیشت کی روح اور اس کے بنیادی اصولوں کی خلاف ورزی نہیں ہوگی۔ اس غرض کے لیے بازار کے انتظام اور کنٹرول کے لیے ایک بورڈ کی تشکیل ضروری ہے جس میں معاشی اور مالیاتی ماہرین ہوں جو اندر اور باہر سے پیداوار کی نگرانی کرتے رہیں۔

اگر اس پہلو پر توجہ نہیں دی گئی تو یہ اشیاء اور خدمات کی داخلی اور خارجی ڈمپنگ (DUMPING) پر منتج ہوگی جو سب کے لیے انتہائی نقصان دہ ہے۔

یہ مجوزہ اسلامی کریڈٹ کارڈ کمپنی کا ایک ابتدائی خاکہ اور ڈھانچہ ہے۔ یہاں اسے اس امید پر سامنے لایا جارہا ہے کہ مزید بحث وتحیص سے وہ اسکیم پایۂ تکمیل کو پہنچے گی جس سے اس کا نفاذ عملاً ممکن ہوسکے گا۔

کچھ بنیادی اور قانونی سوالات

اس مقالہ کو ختم کرنے سے پہلے میں کچھ سوالات کرنا چاہوں گا اور خواہش کروں گا کہ اسلام کے فاضل علماء جو اسلامی قانون اور فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں ان کے واضح اور راست جواب دیں:

(۱) کیا ادائیگی کی ذمہ داری کسی فرد یا کارپوریشن سے کریڈٹ کارڈ کمپنی کی طرف منتقل کر دینا قانونی طور پر صحیح اور درست ہے؟

(۲) کیا "چارج فارم" پر فروخت کنندہ کے سامنے اس شخص / کارپوریشن کا دستخط یہ ثابت کرنے کے لیے کافی سمجھا جائے گا کہ وہ اپنے یا فرم کے کریڈٹ کارڈ کمپنی کو رقم ادا کرنے کا وعدہ یا اس فرد یا فرم کے نام پر لکھے گئے بلوں کو ادا کرنے کے وعدہ پر قائم رہے گا اگر اس بل کے ثبوت میں اس کے یا فرم کے دستخط کردہ کاغذات موجود ہوں تو کیا یہ مستقبل کے تمام مالی واجبات کے لیے کافی ہوں گے۔

(۳) متعین سالانہ زر اشتراک (فیس) کے بارے میں کیا خیال ہے۔ کیا اسلامی نقطۂ نظر سے یہ جائز ہے بالخصوص اس صورت میں کہ یہ متعین ہو۔ کیا یہ سود ہے یا حق الخدمت (فیس)؟

(۴) ۴ فیصد کمیشن جو فروخت کی آمدنی سے حاصل ہوتا ہے اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؛ کیا قانوناً ایسی رقم وصول کرنا درست ہے؟

(۵) بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کے درمیان منافع کی تقسیم کے لیے جو فارمولا پیش کیا گیا ہے اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

یہ اور بہت سے دوسرے سوالات ہیں جن کا جواب ہمارے علماء اور اسکالروں کو پیش کرنا ہوگا ہم مزید بحث و گفتگو اور جواب کے منتظر ہیں۔ ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ہمیں سیدھی راہ دکھائے۔ آمین۔

تعارف تبصرہ

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مصنف : مولانا سید جلال الدین عمری
ناشر : ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

مسلم پرسنل لا کے اہم ترین موضوع 'مسلمان عورت کے حقوق' پر مولانا سید جلال الدین عمری کی تازہ تصنیف اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے، جس میں اسلام کے مستند مآخذ کی روشنی میں 'عورت' کے حقوق کی وضاحت کے ساتھ خاص طور پر ان اعتراضات کا جائزہ اور ان کا جواب فراہم کیا گیا ہے جو مسلمان عورت کے حقوق پر کیے جاتے یا کیے جاسکتے ہیں۔ 'اسلامی معاشرت' مولانا سید جلال الدین عمری کے اختصاص کا موضوع ہے، جس سے اپنے تصنیفی دور کے آغاز ہی سے انھیں گہری دلچسپی رہی ہے۔ 'عورت - اسلامی معاشرہ میں'، 'عورت اور اسلام'، 'مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں' وغیرہ متعدد علمی اور تحقیقی کتابیں اس موضوع سے متعلق موصوف کی اس سے پہلے شائع ہوچکی ہیں۔ اور کئی ایک چیزیں زیر ترتیب ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی اہم سلسلے کی ایک ممتاز کڑی ہے۔

ہندوستان میں آزادی کے بعد سے 'مسلم پرسنل لا' کا مسئلہ گوناگوں اسباب سے بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ خاص طور پر محمد احمد بنام شاہ بانو کے سلسلے میں سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلہ کے بعد تو اس نے پورے ملک میں ایک ہلچل کی سی کیفیت پیدا کردی ہے۔ اور اس کے نتیجے میں خاص طور پر مسلمان عورت کے حقوق اور معاشرہ میں اس کے مرتبہ و مقام کے سلسلے میں مضامین اور کتابچوں کا تانتا بندھ گیا ہے۔ لیکن پیش نظر کتاب میں اس مسئلہ کا جس سنجیدگی اور گہرائی سے جائزہ لیا گیا ہے کسی دوسری جگہ یہ چیز شائد ہی مل سکے گی۔ کتاب کی تیاری میں جس محنت اور جانفشانی اور دیدہ ریزی کا ثبوت دیا گیا ہے اس کا صحیح اندازہ وہی لوگ کرسکتے ہیں جنھیں ان فنی موضوعات کو فقہ و فتاویٰ کی اصل کتابوں میں دیکھنے کا موقع ملا ہو۔ مصنف کے منجھے ہوئے قلم نے فقہ کے ٹکنکل مسائل کو اردو میں ایسے صاف، شستہ اور رواں انداز میں بیان کیا ہے کہ ایک عام قاری بھی ان مباحث کو آسانی سے سمجھ سکتا اور ان سے لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ مواد کی تلاش میں جو محنت اور عرق ریزی کی گئی ہے اس کا اندازہ کتابیات پر ایک نظر ڈال کر

ہی کیا جا سکتا ہے، جو دیگر چیزوں کے علاوہ حدیث، تفسیر، شروح حدیث اور فقہ و فتاویٰ وغیرہ کی ستاون ۵۷ کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس طرح کتاب نے اپنے موضوع پر ایک اہم دستاویز کی صورت اختیار کر لی ہے۔

پوری کتاب میں مصنف کا انداز بیان خالص علمی اور تحقیقی ہے اور مسلکی عصبیت سے آزاد ہو کر انھوں نے پوری فراخ دلی سے اہل سنت کے تمام مکاتب فقہ سے یکساں استفادہ کیا ہے۔ کسی ایک مسلک کی ترجمانی کے بجائے شریعت اسلامی کی ترجمانی کی کوشش کی ہے اور خالص علم و تحقیق کی میزان میں جو نقطۂ نظر انھیں راجح اور حالات کے لحاظ سے زیادہ موافق نظر آیا ہے اسے اپنانے اور نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ کتاب کے آغاز میں آزادیٔ نسواں کے رائج الوقت مغربی تصور کی کمزوریاں واضح کی گئی ہیں، اس کے بعد مسلمان عورت کے حقوق کی تفصیل ہے۔ آگے ان حقوق پر اعتراضات کا اصل حصہ شروع ہوتا ہے جس میں مرد کی حکمرانی، حجاب کی بندشیں، عورت کا معاشی مسئلہ، مہر کی نوعیت، تعدادِ ازدواج، طلاق کا مسئلہ، مطلقہ کا نفقہ، خلع کی نوعیت، عورت کی وراثت، عورت کا قصاص، عورت کی دیت، عورت کی شہادت اور عورت اور سیاسی قیادت، کے عنوانات کے تحت ایک سو تیرہ ۱۱۳ ذیلی عنوانات کے ذریعہ ان موضوعات و مباحث کا حق ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کتاب کی ایک ایک سطر مواد سے پر اور پوری کتاب میں اجتہادی رنگ نمایاں ہے۔

مسلمان عورتوں کے حقوق اور ان کے ساتھ نام نہاد ہمدردی کی آڑ میں پوری شریعت اسلامی پر خط نسخ پھیرنے کی جو کوشش مغربیت زدہ غیر مسلم دانشوروں کی طرف سے کی جا رہی ہے اور جن کی راگ سے راگ ملانے میں مسلمان دانشوروں کا ایک طبقہ بھی کچھ پیچھے نہیں ہے، انھیں خاص طور پر ہم اس کتاب کے مطالعہ کا مشورہ دیتے ہیں۔ آزادی کے بعد سے ہندوستان میں ان حضرات کی ایک بڑی کمزوری دیکھنے میں یہ آ رہی ہے کہ اسلامی شریعت اور خاص طور پر اس کے حصہ نسواں کے سلسلے میں بعض پٹے پٹائے اعتراضات کو مسلسل دہراتے رہنے کو علم و آگہی کی معراج خیال کرتے ہیں اور اس خول سے کسی طرح نکلنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ حالانکہ اردو زبان میں ان موضوعات پر وقیع علمی چیزیں سامنے آ چکی ہیں جنھیں اگر توجہ سے دیکھا جائے تو غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں شکوک و شبہات کا بہت کچھ ازالہ ہو سکتا ہے اور بات کو مزید آگے بڑھانے میں مدد مل سکتی ہے۔ لیکن جدید دانشوروں کا یہ عجیب سانحہ ہے کہ کسی معاملہ میں

دین کے موقف کو اس کے شارحین سے سنجیدگی سے سمجھنے کے بجائے دین کے مخالفین کے ذہن سے اس پر غور کیا جاتا ہے اور ان کے پٹے پٹائے اعتراضات کو اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا ان کا جواب دیا ہی نہیں جاسکتا۔ اسلام میں عورت کی پوزیشن، نکاح، طلاق، وراثت، تعدد ازدواج وغیرہ موضوعات پر کتنی وقیع اور سنجیدہ کوششیں چوتھائی صدی سے زائد عرصہ سے ہمارے سامنے ہیں، لیکن معترضین کے خیالات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے انھیں جیسے ان کی ہوا تک نہیں لگی ہے۔ اس سلسلے میں سنجیدہ علمی چیزوں کا مطالعہ کرنے اور اس کی خواہش رکھنے والے ایک طبقہ کی دشواری تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ان چیزوں کا مطالعہ انگریزی زبان میں کرنا چاہتا ہے۔ اب یہ مسلمان امت کے باشعور افراد کی ذمہ داری ہے کہ وہ اردو میں ان موضوعات پر کیے گئے علمی کاموں کو انگریزی میں منتقل کرنے کا سامان کریں، لیکن مسلمان دانشوروں کے اس طبقہ کی روش کی کوئی توجیہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی جس کا کل مبلغ علم زیادہ تر اردو اخبارات ورسائل کی دنیا تک محدود ہے۔ اسلامی قانون کے مباحث کو APPRECIATE کرنا آسان تو نہیں لیکن محنت کر کے یہ لوگ ان موضوعات پر اردو میں لکھی گئی سنجیدہ علمی کتابوں کا مطالعہ کرسکتے ہیں، جس کے بعد افہام وتفہیم کے مزید مواقع پیدا ہوسکتے ہیں۔ لیکن بڑا افسوس ہوتا ہے کہ یہ لوگ بھی اس طرف سے آنکھیں بند کر کے اخباری خیالات کی دنیا میں مگن اور اپنے اعتراضات کو جوں کا توں دہراتے رہنے کو کافی سمجھتے ہیں۔ مسلمان امت میں اپنے کو شامل رکھتے ہوئے اسلام ہی کو تنقید واعتراض کا ہدف بنانے کی کیا توجیہ خدا ورسول کے حضور کی جاسکے گی، اس سے قطع نظر خالص علمی نقطۂ نظر سے یہ روش جیسی کچھ غیر سنجیدہ اور قابل افسوس ہے اسے بادنیٰ تامل محسوس کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے انگریزی اور ہندی زبان میں اس کتاب کا ترجمہ کر کے اسے بڑے پیمانے پر پھیلایا اور عام کیا جائے۔ مسلمان اور غیر مسلم دانشوروں کے علاوہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسے خاص طور پر ہندوستان میں وکلا اور ججوں کے مطالعہ میں لایا جائے۔ قومی پریس میں مسلم پرسنل لا کے مسائل پر اظہار خیالات کو دیکھتے ہوئے عام طور پر احساس ہوتا ہے کہ بحث ناواقف کاروں کے بیچ گردش کر رہی ہے۔ کچھ لوگ اسلام کے موقف کو سمجھے بغیر اس پر اعتراضات کرتے ہیں اور ان کا جواب وہ لوگ دیتے ہیں جن کا ذہن خود بھی ان مسائل کے سلسلے میں صاف نہیں ہے۔ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو ان مسائل سے دلچسپی

رکھتا اور اس طرح کے بحث و مباحثہ میں حصہ لیتا ہے، اس کو بھی ہم خاص طور پر اس کتاب کے مطالعہ کا مشورہ دیں گے۔ مسلم پرسنل لا کے موضوع پر یہ اہم اور بروقت کتاب اس کی مستحق ہے کہ اس کی توسیع اشاعت کو آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ اور تحفظ شریعت کی دوسری مختلف کمیٹیوں اور اداروں کے پروگرام میں شامل کیا جائے۔ اور اسے زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچانے کی کوشش کی جائے۔ اللہ تعالیٰ مصنف محترم کی عمر دراز کرے اور ان کی علمی کاوشوں کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو۔ آمین۔

عمدہ کتابت آفسٹ کی حسین طباعت اور سفید چکنے کاغذ پر چھپی ہوئی دو سو صفحات کی اس کتاب کی قیمت صرف ۲۰ روپئے ہے جو بازار کے عام نرخ سے کافی کم ہے۔ لائبریری ایڈیشن مجلد ڈسٹ کور کے ساتھ ۳۵ روپئے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

ایک منصفانہ نظامِ زر کی سمت میں

Towards a just Monetary System

ڈاکٹر محمد عمر چاپرا

اسلامک فاؤنڈیشن، لیسٹر، لندن۔ برطانیہ ۱۹۸۵ء

صفحات ۲۹۲ ISBN-08637-147-6 PbK

یہ کتاب کل ۹ ابواب پر مشتمل ہے جس کا مقدمہ پروفیسر خورشید احمد صاحب نے تحریر کیا ہے۔ اسلامی معاشیات کے موضوع پر یہ کتاب یقیناً ایک نئے دور کے آغاز کا پیش خیمہ کہی جا سکتی ہے۔ معاشیاتی نظام کی اسلامی بنیادوں سے متعلق علماء اسلام کی فکری کاوشوں سے جس بحث کا آغاز ہوا تھا اس نے پچھلی دو دہائیوں میں کافی تیزی سے پیش رفت کی ہے۔ عرصہ ہوا یہ بحث نہ صرف علمی، معاشی اور سیاسی حلقوں میں ایک مکمل مضمون کی حیثیت حاصل کر چکی ہے بلکہ ایک علمی مضمون کی حیثیت بھی اسے حاصل ہو چکی ہے۔ ڈاکٹر عمر چاپرا صاحب کی یہ کتاب اس سمت میں ایک بہترین اور نہایت اہم پیش رفت ہے۔

معاشیاتی نظام کی اسلامی بنیادوں اور ان پر قائم کیے گئے اداروں کی جزئیاتی تحلیل (MICRO ANALYSIS) سے آگے بڑھ کر یہ کتاب ان بنیادوں اور اداروں سے تعمیر شدہ

معیشت کی ایک کلی تحلیل (MACRO ANALYSIS) پیش کرتی ہے۔ یہ کتاب مسلم ملکوں کے معاشی پالیسی ساز اداروں کو اہم تکنیکی نکتوں سے واقف کراتی ہے۔

کتاب کے دیباچہ میں عالمی معیشت کے بحران کے اسباب اور ان سے نمٹنے کے واسطے سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی پالیسیوں کی عدم افادیت پر ایک جامع، پراثر اور مدلل بحث ہے۔ موجودہ نظام زر، مالیات اور بنکنگ کے نظام نے عالمی معیشت میں جو بحران اور انفرادی اور ملکی معیشت میں جو دشواریاں پیدا کر دی ہیں ان سے بھی اچھی طرح بحث کی گئی ہے۔

کتاب میں اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے، محض شرکت و مضاربت کی بنیاد پر تعمیر شدہ معاشی نظام کتنا طاقتور ہوگا اور یہ نظام کیسے قائم کیا جا سکتا ہے؟ بقول مصنف اس کتاب کا مقصد دو سوالوں کا جواب دینا ہے اول یہ کہ نظام زر، مالیات اور بنکنگ کو اسلامی بنیادوں پر قائم کرنے کے نتیجہ میں تعمیر شدہ اسلامی معیشت کیا ہوگی، دوم یہ کہ کس طرح یہ نظام نہ صرف انصاف کے قیام میں مدد کرے گا بلکہ ذرائع پیداوار کی تقسیم، سرمایہ کی پیداوار، معاشی ترقی اور استحکام میں کس طرح مثبت کردار ادا کرے گا۔

باب اول میں مصنف نے اسلامی نظام زر، بنکنگ کے مقاصد اور حکمت عملی پر روشنی ڈالی ہے۔ جبکہ باب دوم میں قرآنی تعلیمات، احادیث اور فقہ کی روشنی میں ربوا (سود) کی فطرت پر بحث کی گئی ہے۔

تیسرا اور چوتھا باب خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ ان ابواب میں مصنف نے ربوٰ کی متبادل صورتوں پر بحث کی ہے اور اس سوال پر روشنی ڈالی ہے کہ اسلام کے مقاصد کی تکمیل کے واسطے سود کی لعنت کے خاتمہ کے علاوہ کن مزید اصلاحات کی ضرورت مسلم ملکوں میں ہوگی۔ مثلاً جوائنٹ سٹاک کمپنیوں، اسٹاک ایکسچنج و دیگر غیر بنکنگ مالیاتی اداروں میں کیا اصلاحات کی جائیں گی۔

پانچویں باب میں سود کے ختم کیے جانے پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان پر تنقیدی بحث ہے اور اسلام کی اس اہم ترین ہدایت کے پس پشت جو حکمت اور معقولیت ہے اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ باب ششم میں مصنف نے نظام زر اور بنکنگ کے اسلامی متبادل نظام کو مکمل کرنے والے اداروں کا ایک مربوط خاکہ پیش کیا ہے جو مصنف کے عملی تجربہ اور موضوع پر ماہرانہ گرفت کا آئینہ دار ہے۔

باب ہفتم میں اسلامی فریم کے تحت پالیسی زر کی تشکیل اور اس کے استعمال پر

روشنی ڈالی گئی ہے۔ آٹھواں باب، بابِ اول میں تحریر شدہ مقاصد کے حصول کے سلسلہ میں اس پروگرام کی افادیت پر بحث کرتا ہے۔

آخری باب ان مشوروں کے لیے مخصوص ہے جن کی ضرورت مسلم ملکوں کے نظامِ زر و بنکنگ کو اسلامی بنیادوں پر تعمیر کرنے کے دوران پیش آسکتی ہے۔

انفرادی ملکیت والی معیشتوں کے انتظام میں عصری نظام پر مبنی پالیسیاں بالکل مفلوج ہو کر رہ گئی ہیں۔ یہ اعتراف خود سرمایہ دارانہ معیشت کے دانشوروں نے کیا ہے۔ ترقی پذیر مسلم ملکوں کے پالیسی سازاداروں کو بھی یہ دشواریاں پیش آرہی ہیں۔ ڈاکٹر چاپرا صاحب کی یہ کتاب ان ملکوں کے پالیسی سازاداروں کے لیے ایک نعمت کہی جاسکتی ہے۔ سود کے خاتمہ کے بعد اسلامی مرکزی بنک کو ڈسکاونٹ ریٹ اور سودی سیکورٹیز جیسے تکنیکی اوزاروں کے استعمال کی ممانعت ہوگی۔ اس صورت حال میں مرکزی اسلامی بنک کس طرح اپنے فرائض کی انجام دہی کرے گا؟ کس طرح زر کی طلب و رسد پر اپنا کنٹرول رکھے گا؟ کیوں کر معیشت کی مستحکم ترقی کو یقینی بنا سکے گا؟ ان اہم ترین سوالوں کے جواب مصنف نے عالمانہ بصیرت اور تجرباتی مہارت کے ساتھ دئے ہیں۔ تجارتی بنکوں اور حکومت کے مابین اعلیٰ طاقتی زر کی تقسیم کے بارے میں مصنف کے خیالات ماہرین معاشیات کو غور و فکر کے لئے نئے زاویے فراہم کرتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں ربوٰ کے متعلق قرآن، احادیث اور فقہ سے سیدھے حوالہ جات جمع کیے گئے ہیں اور شرکت و مضاربت نیز کارپوریشن سے متعلق اسلامی تعریف و نقطۂ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہ اضافی ابواب اسلامی معاشیات پر تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے بیش قیمت تحفہ ہیں۔ یہ علمی کاوش اسلامی معاشیات کے ماہرین، طالب علموں، مسلم کارپوریشنوں اور مسلم ملکوں کے پالیسی سازاداروں کے لیے یکساں طور پر مفید ہے۔

سرورق نہایت خوبصورت، طباعت بہت عمدہ اور بہترین کاغذ پر مزین یہ کتاب ہر لائبریری کے لیے نہایت ضروری اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

(طاہر بیگ)

میں بھی حاضر تھا وہاں

ماہنامہ زندگیٔ نو کا خصوصی شمارہ — تالیف: حکیم خواجہ اقبال احمد ندوی

مارچ ۱۹۸۷ء ۱۵۲۵، سوئیوالان، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲ صفحات ۱۷۷، آفسٹ کی حسین اور روشن طباعت اور جاذب نظر ٹائٹل۔ قیمت ۱۵ روپئے۔

ماہنامہ زندگی نو کا یہ خصوصی شمارہ جناب حکیم خواجہ اقبال صاحب ندوی کی یادداشتوں پر مشتمل ہے جس کا تعلق بیسویں صدی میں احیاء اسلام کی نمائندہ تحریک کی تاریخ کے ایک اہم باب سے ہے ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں تحریک اسلامی کے بانی مفکر اسلام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے علامہ اقبالؒ کی دعوت پر دارالاسلام پٹھان کوٹ کو اپنا مستقر قرار دیا۔ آگے چل کر یہیں ۱۹۴۱ء میں جماعت اسلامی کی تاسیس عمل میں آئی۔ اس مرحلہ میں جو لوگ تحریک اور بانی تحریک کے ربط میں آئے ان میں حضرت مولانا منظور نعمانی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحبان کی شخصیتیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ہندوستان میں بسنے مسلمانوں کی تاریخ کا ایک بڑا سانحہ ہی کہنا چاہئے کہ مولانا منظور نعمانی مدظلہ اپنے پیچھے انتہائی ناخوشگوار یادیں چھوڑ کر دارالاسلام سے علٰحدہ ہوئے۔ بعد میں انھوں نے اپنی یہ "سرگذشت" خود مرتب کی جو حضرت مولانا علی میاں صاحب زید مجدہم کے مقدمہ کے ساتھ شائع ہوچکی ہے۔ جناب حکیم خواجہ اقبال احمد ندوی اس سلسلۂ واقعات کی ایک بہت ہی اہم اور ممتاز کڑی ہیں جنھیں ابتداء سے آخر تک بانی تحریک کا مکمل اعتماد حاصل رہا۔ اور وہاں کے حالات سے وہ براہ راست متعلق اور ان کے عینی شاہد ہیں۔ حکیم صاحب کو شدت کے ساتھ احساس تھا کہ بعد کو یہ تاریخ جس انداز سے پیش کی جارہی ہے وہ حقائق سے میل نہیں کھاتی اور واقعات کی بعض انتہائی اہم کڑیوں کو دیدہ ودانستہ پس پردہ ڈالنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ موصوف نے اپنی ان یادداشتوں سے تاریخ کے اسی خلا کو پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ حکیم صاحب کو مولانا مودودیؒ سے عقیدت وارادت کے ساتھ محترم مولانا علی میاں صاحب سے تلمذ کا شرف بھی حاصل ہے۔ اس طرح ان کا یہ بیان 'شہد شاہد من اہلہا' کے مصداق ہے۔

بات واقعات کی ترتیب کی چلی تو ان سے متعلق شخصیات پوری طرح زیر بحث آگئیں۔ زیر نظر مجموعہ زیادہ تر حکیم صاحب کی طرف سے اپنے استاد محترم مولانا علی میاں صاحب مدظلہم کی شخصیت کے تجزیہ وتحلیل سے متعلق ہے جس میں موصوف نے خود مولانا کی تحریروں کے آئینے میں یہ ثابت کیا ہے کہ مولانا اپنی ساری خوبیوں کے باوجود اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف شخصیتوں اور تحریکوں کے زیر اثر رہے ہیں۔ اسی وجہ سے مولانا کبھی کسی ایک متعین فکر پر جم نہیں سکے۔ مولانا کے ذہن وفکر کا اس سے بہتر اور سنجیدہ تجزیہ غالباً اب تک نہیں کیا گیا۔ اس سلسلۂ بیان میں حکیم صاحب نے اسلام اور دعوت اسلامی سے متعلق بہت سی اہم باتیں بھی کہی ہیں جو غور وفکر اور توجہ کی طالب ہیں۔ زندگی نو کا یہ خصوصی شمارہ اس لائق ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچایا جائے۔ واقعات کی تفصیل کا بقیہ حصہ حکیم صاحب کے پاس محفوظ ہے جو بعد میں پیش کیا جائے گا۔ ذیلی عنوانات اور فہرست مضامین کا کام زندگی نو کے مدیر محترم مولانا سید احمد عروج قادری صاحب نے انجام دیا ہے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

خبرنامہ ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارہ کی علمی سرگرمیوں میں توسیعی خطبات (EXTENSION LECTURES) کا پروگرام بھی شامل ہے، سالِ گزشتہ مختلف علمی موضوعات پر مشاہیر اہلِ علم نے متعدد مقالات پڑھے۔ سالِ رواں میں اسی سلسلہ کا پہلا مقالہ "اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل" کے عنوان پر ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے پڑھا، حاضرین میں ادارہ کے طلبا، اور کارکنوں کے علاوہ یونیورسٹی کے اساتذہ، ریسرچ اسکالرس اور طلبا بھی شامل تھے۔ مقالہ کے بعد سوال وجواب اور تنقید وتبصرہ کا مفید سلسلہ رہا۔ انشاء اللہ آئندہ بھی یہ پروگرام جاری رہے گا۔

(۲) ادارہ میں زیرِ تربیت اور اے ایم یو کے منتخب طلبا پر مشتمل "رائٹرس فورم" کے پندرہ روزہ "علمی محاضرات" کا پروگرام برابر جاری ہے۔ اس پروگرام میں فورم کے سرپرست مولانا جلال الدین عمری مدظلہ شریک ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیگر اہلِ علم کو بھی دعوت دی جاتی ہے۔ پچھلے دنوں اس فورم میں جو مقالات پڑھے گئے ان کے بعض عنوانات یہ ہیں۔ نبی اکرمؐ کی سیاسی اصلاحات، غیر مسنون اذکار کا شرعی حکم، آخرت کا عقلی ثبوت، آسمانی صحیفوں میں تحریف کی نوعیت، اسلام اور برہمن ازم۔ اسلامی تہذیب اور مستشرقین وغیرہ۔

(۳) ادارہ کا اشاعتی پروگرام بحمد للہ روبترقی ہے۔ مختصر سی مدت میں ادارہ نے اب تک دس چھوٹی بڑی کتابیں انگلش اور اردو میں شائع کی ہیں۔ شعبہ مطبوعات کی تازہ ترین پیش کش "مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ" تصنیف مولانا سید جلال الدین عمری، طبع ہو کر آگئی ہے۔ ادارہ کے سابق صدر مولانا صدر الدین اصلاحی صاحب مدظلہ کی کتاب How to Study Islam کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے دوسرا ایڈیشن طباعت کے آخری مرحلوں میں ہے۔ جناب حکیم الطاف احمد اعظمی کی کتاب "ایمان وعمل کا قرآنی تصور" کی کتابت ہو رہی ہے توقع ہے کہ یہ کتاب بھی جلد ہی شائع ہو جائے گی۔

(۴) علی گڑھ کے مشاہیر علماء، دانشوروں، اور دینی تنظیموں کے نمائندوں کی ایک نشست ۲۴ فروری ۸۶ء کو مسجد انوار الہدیٰ کہپاونڈیں ہوئی جس میں ہائی کورٹ میں قائم شدہ دار القضا کے استحکام اور سول لائنز میں بھی دار القضاء کے استحکام اور سول لائنز میں بھی دار القضا کے قیام کے لیے آٹھ افراد پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔ ادارہ کے سکریٹری مولانا سید جلال الدین عمری کو دار القضا سول لائنز کا صدر منتخب کیا گیا۔ اور ادارہ کے کارکن محمد سعود عالم قاسمی کو اس کا کنوینر منتخب کیا گیا۔ دار القضاء کمیٹی میں مولانا سلطان احمد اصلاحی بھی شامل ہیں۔ علی گڑھ میں شریعت کے تحفظ کے سلسلے میں یہ ایک اچھی پیش رفت ہے۔

(۵) ادارہ میں وقتاً فوقتاً ہندو بیرون ہند سے اہل علم حضرات کی آمد رہتی ہے۔ پچھلے دنوں ہندوستان کے مختلف مقالات سے علماء اور دانشور حضرات تشریف لائے اور سکریٹری ادارہ کے ساتھ مسلم پرسنل لاء اور دیگر علمی مسائل پر تبادلہ خیالات کیا۔ ترکی سے بھی ایک وفد آیا جس نے ادارہ کے کاموں سے واقفیت حاصل کی اور کارکنان ادارہ سے تفصیلی ملاقات کی۔ (شعبۂ اطلاعات)

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ـــــــــــ ستمبر ۱۹۸۶ء

مدیر
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱ (بھارت)

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ شمارہ ۳

ذی قعدہ ــــــ محرم ۷-۱۴۰۶ھ

جولائی ــــــ ستمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع وناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے ناز پرنٹرس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون

———— کشمیر

۲۔ ڈاکٹر اقتدار حسین

———— ریڈر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی

———— رفیق دار المصنفین ۔ اعظم گڑھ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

———— رفیق ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ پروفیسر ایم۔ ایس۔ (محمد صابر) خاں

———— سکریٹری ہند۔ ایران کلچرل اسلیشن۔ کلکتہ

۶۔ سید جلال الدین عمری

———— سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

خدمتِ خلق کے چند پہلو

سید جلال الدین عمری بستوی

کتنی اچھی بات ہے اور کس قدر ثواب کا کام ہے اگر کوئی شخص دستِ سوال دراز کرے تو دو چار پیسوں سے اس کی مدد کردی جائے، کسی فاقہ زدہ کو پیٹ بھر کر کھانا کھلا دیا جائے اور جو برہنہ تن ہے اسے تن ڈھانکنے کے لیے کپڑا فراہم کر دیا جائے۔ ہم میں سے بہت سے لوگ جن کو اللہ نے توفیق دی ہے اس پر عمل کرتے ہیں اور ثواب کماتے ہیں، لیکن کیا خدمتِ خلق بس یہی ہے۔ کیا اس سے اس کا حق پورا ادا ہو جاتا ہے؟ آئیے اسی سوال پر ذرا تفصیل سے غور کیا جائے۔

یہ بات بھی اہمیت رکھتی ہے کہ کسی ضرورت مند کی وقتی طور پر کوئی چھوٹی بڑی مدد کردی جائے، لیکن ضرورت وقتی نہیں ہے تو فطری طور پر اس کی مدد بھی اس وقت تک جاری رہنی چاہیے جب تک کہ ضرورت باقی ہے۔ جس شخص کی مشکلات زیادہ بڑے تعاون کا مطالبہ کرتی ہوں یا جہاں طویل مدت تک تعاون کی ضرورت ہو وہاں ضروری ہے کہ اسی نوعیت کا تعاون بھی کیا جائے۔ جو شخص نوع بنوع پیچیدہ مشکلات میں مبتلا ہو اس کے مسائل اسی وقت حل ہوں گے جب کہ اسے ان مشکلات سے نکلنے کے لیے ضروری سہولتیں فراہم کی جائیں۔ اس کے مسائل کا عارضی نہیں مستقل حل ڈھونڈا جائے اور جن اسباب کی وجہ سے زندگی کی جدوجہد میں وہ پیچھے رہ گیا ہے ان کو دور کیا جائے، اس کی غربت کا علاج کیا جائے، اسے اس قابل بنایا جائے کہ وہ بھوکا ننگا نہ رہے اور اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے ہر وقت اسے کسی کا دست نگر اور محتاج نہ ہونا پڑے۔

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ

اسلام کمزوروں، ناداروں اور معاشرے کے محروم افراد کی خدمت اور ان کے ساتھ حسنِ سلوک کا بڑی تاکید کے ساتھ حکم دیتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ سماج کو دو طبقوں میں مستقل تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ ایک طبقہ وہ جو معاشی لحاظ سے مستحکم ہو، جسے ہر طرح کی سہولتیں حاصل ہوں اور دوسرا وہ جو اپنی بنیادی ضرورتوں کے لیے بھی اس کا محتاج اور دست نگر رہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ معاشرہ کا ہر فرد معاشی طور پر خود کفیل ہو، اسے دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانا پڑے، اس کے لیے وہ جد و جہد اور محنت کرے اور اپنی اور اپنے متعلقین کی ضروریات کی تکمیل کے لیے جائز حدود میں کوشش کرے۔ یہ سب چیزیں اس کے نزدیک اجر و ثواب کی موجب ہیں۔ اس کے ساتھ معاشرے کے جو افراد صاحبِ حیثیت ہیں، جن کے پاس ضرورت سے زیادہ مال ہے اور جو دوسروں کی مدد کر سکتے ہیں انھیں وہ حکم دیتا ہے کہ کمزوروں کی مدد کریں، ان کے دکھ درد میں کام آئیں اور انھیں معاشی لحاظ سے مستحکم ہونے میں مدد دیں۔ اس سلسلہ میں اس نے ریاست کو بھی جو افراد معاشی لحاظ سے کمزور ہوں ان کا تعاون کرنے اور جو معاشی جد و جہد بالکل نہیں کر سکتے، ان کی کفالت کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ دراصل اس کے نزدیک معاشرے کو اوپر اٹھانے اور خود کفیل بنانے کی تدبیر ہے۔

اسے آپ اس حقیقت سے سمجھ سکتے ہیں کہ اسلام نے زکوٰۃ کی حسبِ ذیل مدات بیان کی ہیں:

إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ
وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي
الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ
سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ
فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ
حَكِيْمٌ ٥ (توبہ: ۶۰)

صدقات تو بس صرف محتاجوں اور مسکینوں اور ان کارکنوں
کے لیے جو زکوٰۃ وصول کرنے پر متعین ہیں، اور
ان لوگوں کے لیے جن کی دل جوئی کرنا مقصود
ہے اور غلاموں کو آزاد ہونے میں مدد دینے کے لیے
اور قرض داروں کو قرض ادا کرنے کے لیے اور
اللہ کی راہ میں جہاد کرنے اور مسافروں کے لیے۔ یہ حکم اللہ
کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ علم والا اور حکمت
والا ہے۔

معاشرہ میں جو افراد صاحبِ حیثیت اور متعین نصاب کے مالک ہیں، اسلام نے انھیں زکوٰۃ نکالنے اور ان متعین مدات میں خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس نے ایسا

کوئی نظم نہیں قائم کیا ہے کہ یہ کل مدات لازماً باقی رہیں اور مستحقین کا ایک گروہ دوسروں کی مدد سے پرورش پاتا رہے۔ ایک طبقہ زکوٰۃ دینے والا اور ایک طبقہ زکوٰۃ لینے والا معاشرہ میں برقرار رہے۔

اسلامی معاشرہ میں اس بات کا امکان ہے اور ایسا عملاً ہوتا رہا ہے کہ ان میں سے بعض مدات موجود نہ ہوں اور صرف بعض مدات رہ جائیں اور انھیں میں زکوٰۃ تقسیم کرنی پڑے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ سب مدات موجود ہوں تو کیا ان سب میں زکوٰۃ کی تقسیم ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور جمہور علماء کے نزدیک اسلامی ریاست کو حق ہے کہ وہ ضرورت سمجھے تو ان میں سے بعض مدات میں خرچ کرے اور بعض میں نہ کرے۔ البتہ امام شافعی نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک ریاست کو ان کل مدات میں زکوٰۃ تقسیم کرنی چاہیے۔ علامہ ابن رشد دونوں رایوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ آیت کے الفاظ تو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ زکوٰۃ ان سب مدات میں خرچ ہو لیکن ان کا منشا یہ ہے کہ اہل حاجت کو ترجیح دی جائے اور ان کی ضروریات پوری ہوں۔ آیت میں جن مدات کا ذکر ہے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان مدات میں زکوٰۃ خرچ ہونی چاہیئے، یہ نہیں ہے کہ لازماً ان سب میں خرچ کیا جائے[1]۔

یہ تو ریاست کا معاملہ ہوا، فرد کو بھی اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی کل زکوٰۃ کو کسی ایک مد میں جسے وہ اہم سمجھے خرچ کرے۔ مثال کے طور پر ایک شخص ایک ہزار درہم کا مقروض ہے، اسے وہ ادا نہیں کر پارہا ہے۔ اگر کسی کی زکوٰۃ کی رقم ایک ہزار درہم ہی نکلتی ہو اور وہ اپنی ساری رقم اسے دے دے تاکہ وہ اپنا قرض ادا کر سکے تو یہ جائز ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں یہی جمہور کا مسلک ہے[2]۔

اسی طرح ہر جگہ کی زکوٰۃ اسی جگہ صرف ہونی چاہئے لیکن فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی کے رشتہ دار دوسری جگہ ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہوں تو زکوٰۃ منتقل کی جا سکتی ہے تاکہ وہاں کی ضرورت پوری ہو[3]۔

اس کی بعض تفصیلات میں علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی جگہ حاجت نہ ہو تو جہاں حاجت ہو وہاں زکوٰۃ کی رقم صرف کی جا سکتی ہے[4]۔

---

[1] بدایۃ المجتہد ۱/۲۶۶ — [2] فتاویٰ ابن تیمیہ، طبع جدید ۲۵/۷۲

[3] ہدایہ : ۱/۱۸۸ — [4] ابن ہبیرہ، الافصاح ۱/۲۲۸

اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جو افراد معاشی لحاظ سے کمزور ہیں، زکوٰۃ کے ذریعہ اسلام نے انھیں مضبوط بنانے کی کوشش کی ہے اور جن کی معاش کا کوئی نظم نہیں ہے ان کی معاش کا بند وبست کیا ہے۔ آج بھی زکوٰۃ کو صرف کرتے وقت اس مقصد کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

اگر یہ حقیقت پیش نظر ہو تو خدمت خلق کے بارے میں ہمارا تصور بدل سکتا ہے اور ہم اس کے وسیع تقاضوں کے بارے میں سوچ سکتے ہیں۔ اسے ہم بعض مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

کسی فقیر اور مسکین کو ایک وقت کا کھانا کھلانا بھی کارِ ثواب ہے۔ اس کی فضیلت قرآن و حدیث میں بیان ہوئی ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن ایک مسکین جب تک مسکین ہے، اس کا حق باقی رہے گا اور فرد کی بھی اور ریاست کی بھی ذمہ داری ہوگی کہ اسے اس حالت سے نکالے اور اس کے فقر و احتیاج کو مستقل طور پر ختم کرنے کی کوشش کرے تاکہ وہ معاشرہ میں باوقار اور اطمینان کی زندگی گزار سکے۔ اس کی فضیلت حدیث میں ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الساعی علی الارملۃ والمسکین	بیواؤں اور مسکینوں کے لیے سعی و جہد
کالمجاھد فی سبیل اللّٰہ	کرنے والا، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے
اوالقائم اللیل الصائم النھار[1]	یا رات میں قیام کرنے والے دن میں روزہ رکھنے والے کی مانند ہے۔

بیواؤں اور مسکینوں کے لیے دوڑ دھوپ میں وہ ساری کوششیں شامل ہیں جو ان کی فلاح و بہبود کے لیے کی جائیں ان میں ان کی ضروریات کی تکمیل، ان کے لیے روزگار فراہم کرنا اور ان کو سماج میں باوقار زندگی گزارنے کے قابل بنانا سب کچھ آجاتا ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں۔

المراد بالساعی الکاسب	سعی و جہد کرنے والے سے مراد وہ شخص

---

[1] بخاری: کتاب النفقات باب فضل النفقۃ علی الاہل، مسلم: کتاب الزھد

لهما العامل لمؤنتها [۱]	ہے جو ان کی معاش کے لیے دوڑ دھوپ کرے اور ان کی ضروریات زندگی پوری کرنے کے لیے محنت مشقت کرے۔

اس کی شرح حافظ ابن حجر نے ان الفاظ میں کی ہے:

الذی یذھب ویجئ فی تحصیل ماینفع الارملة والمسکین [۲]	بیواؤں اور مسکینوں کو جو چیز بھی فائدہ پہنچائے اسے حاصل کرنے کے لیے دوڑ بھاگ کرنے والا۔

بہت سے مسکین اور محتاج وہ ہیں جو اپنی ضروریات بے تکلفی کے ساتھ بیان کر کے مدد کی درخواست کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ایسے حاجت مند بھی ہوتے ہیں جن کی غیرت و خودداری انھیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ دوسروں کے سامنے اپنی حاجت کا ذکر کریں اور مدد کے لیے ہاتھ پھیلائیں۔ اس طرح کے حاجت مند افراد معاشرے کی توجہ کے زیادہ مستحق ہوتے ہیں اور ان کی ضروریات کو پورا کرنے کی زیادہ فکر ہونی چاہیئے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا:۔

لیس المسکین بھذا الطواف الذی یطوف علی الناس فترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان قالوا فمن المسکین یارسول اللہ قال: الذی لایجد غنی یغنیه ولا یفطن له فیتصدق علیه ولا یسئل الناس شیئا [۳]	مسکین وہ نہیں ہے جو دست سوال پھیلائے لوگوں کا طواف کرتا پھرے اور تم اسے ایک لقمہ دو لقمہ کھلا دو یا ایک آدھ کھجور دے دو۔ لوگوں نے سوال کیا پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا مسکین وہ ہے کہ جس کے پاس نہ تو اتنا مال ہے جو اسے دوسروں سے بے نیاز کر دے اور نہ اس کی حالت ہی کا علم ہوتا ہے کہ اسے صدقہ و خیرات دی جائے۔ وہ لوگوں سے کچھ نہیں مانگتا۔

---

[۱] شرح مسلم: ۲/۴۱۱ [۲] فتح الباری: ۹/۴۰۲
[۳] مسلم: کتاب الزکوٰۃ

ایک اور مثال لیجئے، یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کی قرآن و حدیث میں بار بار کی گئی ہے۔ یہ حسن سلوک وقتی طور پر بھی ہو سکتا ہے اور اس کے وسیع تقاضے بھی ہیں۔ یہ تقاضے اسی وقت پورے ہوں گے جب کہ ایک مدت تک اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے اور اسے اس قابل بنایا جائے کہ اسے معاشی استقلال حاصل ہو اور وہ دینی اور اخلاقی لحاظ سے معاشرہ کا بہترین فرد بن سکے۔ ان تقاضوں کی طرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت اشارہ کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کافل الیتیم لہ او لغیرہ	یتیم کی کفالت کرنے والا چاہے وہ اس کا
انا وھو کھاتین فی الجنۃ	(رشتہ دار) ہو یا کسی دوسرے کا میں اور
واشار مالک بالسبابۃ	وہ جنت میں ان دو انگلیوں کی طرح
والوسطیٰ [1]	(قریب) ہوں گے۔ امام مالک نے انگشت
	شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کرکے بتایا۔

اس حدیث میں کفالت کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس میں اس کی پرورش بھی داخل ہے اور تعلیم اور تربیت اور معاشی انتظام بھی۔ امام نووی نے اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:۔

کافل الیتیم القائم بامورہ	یتیم کی کفالت کرنے والا یعنی اس کے
من نفقۃ وکسوۃ وتادیب	نان و نفقہ، لباس اور تعلیم و تربیت کا
وتربیۃ وغیر ذٰلک وھٰذا	بوجھ اٹھانے والا۔ یہ فضیلت اس شخص
الفضیلۃ تحصل لمن	کو بھی حاصل ہوگی جو اپنے مال سے اس
کفلہ من مال نفسہ او	کی کفالت کرے اور وہ شخص بھی اس کا
من مال الیتیم بولایۃ	حق دار ہوگا جو یتیم ہی کے مال سے شریعت
شرعیۃ [2]	نے سرپرستی کا جو حق دیا ہے اس کے مطابق
	کفالت کرے۔

---

[1] مسلم: کتاب الزھد: باب فضل الاحسان الی الارملۃ والیتیم والمسکین

[2] شرح مسلم: ۲/۴۱۱

جو شخص ان تقاضوں کی جس حد تک تکمیل کرے گا اس حد تک وہ اجر و ثواب اور فضیلت کا مستحق ہو گا اور جو اس کا صحیح معنیٰ میں حق ادا کرے گا اسے جنت میں اللہ کے رسول کی رفاقت بھی حاصل ہوگی۔

۳۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ کا مال تقسیم فرما رہے تھے۔ دو آدمی حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ انھیں بھی اس میں سے کچھ عنایت کیا جائے آپ نے دیکھا کہ وہ تندرست و توانا ہیں تو ناگواری کے ساتھ فرمایا۔

ان شئتما اعطیتکما و لا حظ فیھا لغنی ولا لقوی مکتسب [1]	اگر تم چاہو تو میں صدقہ کا مال تمہیں دے دوں لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں کسی مالدار کا اور کسی تندرست و توانا آدمی کا جو اپنی معاش حاصل کر رہا ہو کوئی حصہ نہیں ہے۔

اس حدیث میں "ولا لقوی مکتسب" کا جملہ بڑا اہم ہے۔ امام خطابی نے اس سے حسب ذیل استدلال کیا ہے۔

فیہ انہ لم یعتبر فی منع الزکوٰۃ ظاھر القوۃ والجلد دون ان ضم الیہ الکسب فقد یکون من الناس من یرجع الی قوۃ البدن ویکون مع ذلک اخرق الیہ لا یعتمل فمن کان ھذا سبیلہ لم یمنع من الصدقۃ بدلالۃ الحدیث [2]	حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ کسی کو زکوٰۃ سے اس کا ذریعہ معاش دیکھے بغیر محض اس لیے منع نہیں کیا جائے گا کہ وہ طاقت ور اور مضبوط ہے۔ اس لیے کہ بعض لوگ مضبوط بدن کے باوجود بے ہنر ہوتے ہیں۔ اپنے لیے کچھ کر نہیں پاتے۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کی یہ حالت ہو صدقہ میں اس کا حق ہے۔ اسے اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص صحت مند اور تندرست تو ہے لیکن

---

[1] ابوداؤد		[2] معالم السنن: ۲/ ۱۲

روزگار سے نہیں ہے یا اس کے پاس روزگار تو ہے لیکن اس کے لئے ناکافی ہے تو صدقہ اور خیرات سے اس کی مدد کی جاسکتی ہے اور اس کی ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں۔ آج کتنے ہی نوجوان ہیں جو محنت مشقت تو کر سکتے ہیں لیکن محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ذریعہ معاش اختیار نہیں کر پاتے اور عسرت اور تنگ دستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر ان کی یہ رکاوٹ دور کر دی جائے تو وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہو سکتے ہیں اور انھیں معاشی استقلال حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہمارے پاس اس کا کوئی منصوبہ نہیں ہے بلکہ شاید ذہن اس کے تصور ہی سے خالی ہے۔

۴۔ حضرت ابوذرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ایک گفتگو نقل فرماتے ہیں کہ میں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ سب سے برتر اور افضل عمل کون سا ہے؟ آپ نے فرمایا۔

ایمان باللہ وجہاد فی سبیلہ قلت فای الرقاب افضل قال اغلاھا ثمنا وانفسھا عند اھلھا قال فان لم افعل قال تعین ضائعا او تصنع لاخرق قال فان لم افعل قال تدع الناس من الشر فانھا صدقۃ تصدق بھا علی نفسک [1]

اللہ پر ایمان اور اس کی راہ میں جہاد۔ میں نے دریافت کیا کہ کس قسم کے غلام کو آزاد کرنا زیادہ فضیلت کا باعث ہے؟ آپ نے فرمایا وہ غلام جس کی قیمت زیادہ ہو اور جو اس کے مالک کے نزدیک زیادہ نفیس اور عمدہ ہو۔ میں نے عرض کیا اگر مجھ میں اس کی استطاعت نہ ہو اور میں اسے نہ کر سکوں؟ آپ نے فرمایا اس شخص کی مدد کرو جس کے بچے غربت سے ضائع ہو رہے ہوں یا جو شخص اپنا کام نہ کر سکے اس کی مدد کرو۔ میں نے عرض کیا اگر یہ بھی نہ کر سکوں؟ آپ نے فرمایا لوگوں کو اپنے ہی شر سے بچاؤ۔ یہ بھی ایک صدقہ ہے جو تم اپنے نفس پر کرو گے۔

---

[1] بخاری، کتاب العتق، باب ای الرقاب افضل۔ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون الایمان باللہ افضل

اس حدیث میں پہلے ایمان باللہ، جہاد فی سبیل اللہ اور غلاموں کو آزاد کرنے کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا 'تعین ضائعا او تصنع لاخرق'۔ اسی کی یہاں تھوڑی سی تشریح کی جائے گی۔ 'تعین ضائعا' کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص غربت میں مبتلا ہو اور جس کے بیوی بچوں کے گزر بسر کی صورت نہ ہو اس کی مدد کرو۔ اسے ضائع ہونے سے بچاؤ۔ اس مدد کی مقدار یا اس کی شکل متعین نہیں کی گئی ہے۔ اسے اس شخص کے حالات اور مدد کرنے والے کی حیثیت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ احتیاج جس نوعیت کی ہے اسی نوعیت کی مدد آدمی کو اپنی حیثیت کے مطابق کرنی چاہئیے۔

ایک روایت میں 'ضائعا' کی جگہ 'صانعا' کا لفظ آیا ہے[1] اس کا مطلب یہ ہے کہ تم کسی ایسے شخص کی مدد کرو جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت یا پیشہ ہے۔ اس کی مدد روپیہ پیسہ، فنی تعاون، اوزار اور مشینوں کی فراہمی اور پیداوار کے لیے بازار اور مارکیٹ پیدا کر کے کی جا سکتی ہے۔ صاحب حرفت کی مدد کا ذکر خصوصیت سے اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کی مشکلات کا بالعموم احساس نہیں ہوتا اور اس کی مدد کی طرف ذہن نہیں جاتا۔

اس کے بعد آپ نے فرمایا 'او تصنع لاخرق'۔ 'اخرق' بے ہنر کو یا ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کوئی کام اچھی طرح نہ کر سکے[2] گویا پہلے ہنر مند کی مدد کا حکم ہوا پھر بے ہنر کی مدد کی طرف توجہ دلائی گئی۔ مطلب یہ کہ جو شخص بے ہنر ہے یا اپنا کام ٹھیک سے انجام نہیں دے پا رہا ہے اس کی مدد کی جائے۔ اگر معاشرہ میں اس کا احساس عام ہو اور اس طرح کے ادارے کام کرنے لگیں جہاں صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے، بے ہنر کو ہنر مند بنایا جائے اور ان کے لیے روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں تو یہ خدمت خلق کی بہت اچھی شکل ہو سکتی ہے۔ اور اس سے کم زور طبقات کے معاشی مسائل بڑی حد تک حل ہو سکتے ہیں۔

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نووی: شرح مسلم ۱/ ۶۲ - ابن حجر: فتح الباری ۵/ ۹۰

[2] حافظ ابن حجر نے 'اخرق' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ الذی لیس بصانع ولا یحسن العمل۔ فتح الباری ۵/ ۹۰ علامہ ابن اثیر کہتے ہیں۔ الاخرق ای جاھل بما یجب ان یعملہ ولم یکن فی یدیہ صنعۃ یکتسب بھا۔ النہایہ فی غریب الحدیث ۱/ ۲۹۸

اسلام نے دوسروں کے سامنے اپنی ضروریات کے رکھنے اور دست سوال دراز کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لیکن بعض نازک حالات میں احتیاج کو بیان کرنے اور مدد طلب کرنے کی اجازت بھی دی ہے۔ حضرت قبیصہؓ بن مخارقؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے اوپر ایک مالی ذمہ داری لی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے مدد کی درخواست کی آپ نے فرمایا: یہیں مدینے میں قیام کرو، صدقہ کا مال آئے گا تو تمہاری ضرورت پوری کردی جائے گی۔ اس کے بعد آپؐ نے فرمایا:-

یا قبیصۃ ان المسألۃ
لا تحل الا لاحد ثلاثۃ رجل
تحمل حمالۃً فحلت لہ
المسئلۃ حتی یصیبھا ثم
یمسک ورجل اصابتہ جائحۃ
اجتاحت مالہ حتی
یصیب قواماً من عیش
او قال سداداً من عیش
ورجل اصابتہ فاقۃ
حتی یقوم ثلاثۃ من ذوی
الحجیٰ من قومہ لقد
اصابت فلاناً فاقۃ فحلت
لہ المسئلۃ حتی یصیب قواماً
من عیش او سداداً من
عیش فما سواھن من المسئلۃ
یا قبیصۃ سحتاً یاکلھا
صاحبھا سحتاً[1]

اے قبیصہ سوال جائز نہیں سوائے اس
شخص کے جو ان تین میں سے ایک ہو، وہ
شخص جس نے دوسروں کی خاطر اپنے
اوپر قرض کا بوجھ اٹھایا ہو۔ قرض کی رقم
فراہم ہونے تک وہ سوال کرسکتا ہے
پھر اسے رک جانا چاہئے۔ دوسرا وہ شخص
جس کا مال کسی حادثہ میں ختم ہوجائے
اس کے لیے بھی سوال کرنا جائز ہے
یہاں تک کہ اس کی حالت ٹھیک ہوجائے
اور وہ کھڑا ہوجائے۔ یا آپ نے یہ فرمایا
کہ یہاں تک کہ اس کی ضرورت پوری ہوجائے۔
تیسرا وہ شخص جسے فاقہ لاحق ہو۔ اور
اس کی قوم کے تین آدمی یقین کے ساتھ کہیں
کہ فلاں شخص فاقہ میں مبتلا ہے اس کے
لیے بھی سوال جائز ہے یہاں تک کہ اس
کی حالت ٹھیک ہوجائے یا یہ فرمایا کہ اس کی
ضرورت پوری ہوجائے۔ ان تین صورتوں

[1] مسلم: کتاب الزکوٰۃ باب من تحل لہ المسئلۃ۔

کے علاوہ اے قبیصہ! سوال کی جتنی
صورتیں ہیں سب حرام ہیں۔ ان کے ذریعہ
کھانے والا حرام کھاتا ہے۔

اس میں تین قسم کے آدمیوں کو سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ایک وہ شخص جو لوگوں کے جھگڑوں اور نزاعات کو ختم کرنے اور متحارب گروہوں کے درمیان صلح صفائی کے لیے اپنے اوپر کوئی مالی ذمہ داری لے لے۔ یہ ذمہ داری وہ خود نہ ادا کر سکے تو دوسروں سے مدد لے سکتا ہے۔ یہ اس پر ایک قرض ہے اور اس قرض کے ادا کرنے میں معاشرہ کو مدد کرنی چاہیے[1]۔

افراد ہوں یا ادارے اور سوسائٹیاں آپس کے اختلافات ان کو تباہ کر دیتے ہیں۔ ایک فریق ظلم کرتا ہے دوسرا اس کا انتقام لینا چاہتا ہے۔ ایک اپنے حق سے زیادہ مطالبہ کرتا ہے دوسرا اس کے حق ہی کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا یا اسے اس کے حق سے کم دینا چاہتا ہے۔ یہ اختلافات جب حد سے آگے بڑھتے ہیں تو جان و مال کے بڑے نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ ان جھگڑوں کو بسا اوقات مالی تعاون کے ذریعہ ختم کیا جا سکتا ہے اور صلح صفائی ہو سکتی ہے۔ دو لڑنے والے افراد یا فریقوں کے درمیان صلح کی خاطر مالی بوجھ برداشت کرنا خدمتِ خلق کی بہترین شکل ہے۔ حدیث یہ کہتی ہے کہ جو شخص اس خدمت کے لیے اٹھے وہ دوسروں سے تعاون کے لیے دستِ سوال بھی دراز کر سکتا ہے۔ حکومت اور معاشرے کو اس میں اس کا ہاتھ بٹانا چاہیے۔

دوسرا شخص جس کو سوال کرنے کی اس حدیث میں اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو کسی ارضی و سماوی مصیبت کی وجہ سے معاشی مشکلات میں گرفتار ہو جائے۔ بعض اوقات سیلاب، طوفان، زلزلہ، آتش اور لوٹ مار جیسی آفات سے ایک خوش حال آدمی بھی اچانک اپنی بنیادی ضروریات تک پوری کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ اس صورت میں اسے اجازت دی گئی ہے کہ وہ دوسروں سے مدد طلب کرے اور اپنی ضروریات پوری کرے۔

امام خطابی کہتے ہیں کہ کسی کا ساز و سامان سیلاب میں غرق ہو جائے یا آگ سے جل جائے یا اس کے غلے اور پھلوں کو پالا لگ جائے یا اس طرح کی کسی دوسری آفت میں

---

[1] اس کی تشریح کے لیے ملاحظہ ہو معالم السنن: ۲/۶۷، ۶۸

گرفتار ہو جائے تو اس کے لیے، سوال کرنا جائز ہے اور واجب ہے کہ لوگ اسے صدقہ و خیرات دیں۔ اس شخص سے دلیل کا مطالبہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی تباہی خود اس کے احتیاج کی دلیل ہے[۱]

راوی حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے 'حتیٰ یصیب قواما من عیش' ارشاد فرمایا، یا 'سدادا من عیش' کے الفاظ استعمال فرمائے لیکن دونوں جملے ہم معنی ہیں[۲] ان کا مطلب یہ ہے کہ اتنا سر و سامان ہو جائے کہ آدمی کی بنیادی ضرورتیں پوری ہو جائیں اور وہ بے نیاز ہو جائے۔ انسان کی زندگی کا دار و مدار جن امور پر ہوتا ہے انھیں 'قواما من عیش' کہا گیا ہے۔ غربت کی وجہ سے زندگی میں جو رخنہ اور خلل پیدا ہو جاتا ہے ان کے پر کرنے کو 'سدادا من عیش' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک انسان کا یہ فطری حق ہے کہ اس کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوں۔ اس کے لیے وہ مجبوری میں دوسروں سے مانگنے کی بھی اجازت دیتا ہے۔

حدیث میں جس ناگہانی صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ کسی بھی شخص کے ساتھ کسی بھی وقت پیش آسکتی ہے۔ جو شخص اس صورت حال سے دوچار ہو کم از کم اس کی بنیادی ضرورتوں کے پورا کرنے کی ضرور کوشش ہونی چاہیے۔ یہ کوشش افراد کی طرف سے بھی ہونی چاہیے اور اداروں کی طرف سے بھی۔ اگر انسان کی ناگزیر ضرورتیں بھی پوری نہ ہوں تو اس کے لیے اپنے نقصان کی تلافی کرنے اور اپنی سابقہ حالت کو بحال کرنے کی کوئی تدبیر کرنا آسان نہیں ہے۔ مزید ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کے بارے میں تو اس کا ذہن شاید سوچنے کے لیے بھی آمادہ نہ ہوگا۔

تیسرا شخص جسے سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو فقر و فاقہ پر مجبور ہو گیا ہو

---

[۱] معالم السنن : ۲/ ۶۷
[۲] امام نووی فرماتے ہیں۔ السداد والقوام وھما بمعنی وھو مایغنی من شیئ وماتسد بہ الحاجۃ۔ شرح مسلم ۱/ ۳۳۲

علامہ ابن اثیر نے 'قواما من عیش' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ ای مایقوم بحاجتہ الضروریۃ۔ قوام الشی عمادہ الذی یقوم بہ۔ النہایۃ فی غریب الحدیث ۳/ ۲۸۵ 'سدادا من عیش' کی شرح میں فرماتے ہیں ای مایکفی حاجتہ والسداد کل شیں سددت بہ خللا ۲/ ۱۵۲۔

اور اس کی مجبوری کی گواہی اس کے خاندان، محلہ اور بستی کے لوگ دیں۔ فقر و فاقہ کے اسباب، بے روزگاری، کم آمدنی، صحت کی خرابی وغیرہ بہت سے ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے کسی بھی وجہ سے آدمی بھوک اور فاقہ کی لپیٹ میں آگیا ہے تو اسے دوسروں سے مانگنے کا حق ہے اور ان کا اخلاقی اور بعض حالات میں قانونی فرض ہے کہ اس کی مدد کریں اور اسے موت کے مونھ میں جانے نہ دیں۔ لیکن ظاہر ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ اس حالت میں ہے ان اسباب کا دور کرنا زیادہ اہم ہے، ورنہ جب تک یہ اسباب ختم نہ ہوں وہ مدد کے لیے ہاتھ پھیلاتا رہے گا اور اس کا احتیاج ختم نہ ہوگا۔ اسلام کسی کو اس حال میں دیکھنا نہیں چاہتا۔ اس سلسلہ میں ان احادیث کو پیش نظر رکھنا چاہئے جو سوال کی مذمت میں آئی ہیں۔[1]

حدیث میں اس شخص کو بھی سوال کی اجازت دی گئی ہے جو قرض کی وجہ سے سخت پریشانی میں مبتلا ہو۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

ان المسألة لا تصح الا لثلاث لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لدم موجع۔[2]	سوال صرف تین طرح کے آدمیوں کے لیے جائز ہے۔ ایک وہ جسے فقر واحتیاج نے بالکل لٹا دیا ہو، دوسرا وہ جس پر قرض کا شدید بوجھ ہو، تیسرا وہ جس نے کسی کا خون بہایا ہو اور اس کی دیت کا مسئلہ اسے یا اس کے سرپرستوں کو پریشان کر رہا ہو۔

---

[1] جو شخص کسی ارضی و سماوی مصیبت میں گرفتار ہو جائے اس کے لیے حدیث میں گواہی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس کا نقصان بالکل واضح ہے۔ یہ خود اس کے غربت و افلاس کی دلیل ہے۔ لیکن اگر ایک خوش حال اور کھاتا پیتا شخص اپنے فقر و فاقہ اور افلاس کا اظہار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کا مال و اسباب راتوں رات چوروں نے لوٹ لیا ہے یا اس کی امانت کسی نے ہڑپ کر لی ہے یا کسی ناگہانی مصیبت کی وجہ سے وہ فقر و فاقہ میں مبتلا ہو گیا ہے تو ضروری ہوگا کہ اس کے قریب کے تین سوجھ بوجھ والے اشخاص اس کی تصدیق کریں۔ اس کی نوعیت شہادت کی نہیں ہے۔ ورنہ دو کی شہادت کافی ہوتی بلکہ یہ دراصل تحقیق حال اور تصدیق کی ایک صورت ہے۔ ملاحظہ ہو معالم السنن: ۲/۶۷ یہ بات آپ نے غالباً سوال سے باز رکھنے کے لیے بھی فرمائی ہے۔ تاکہ کوئی بھی شخص فاقہ کے نام پر سائل نہ بن جائے۔ یہ سوال پر ایک طرح کی بندش ہے۔

[2] ابوداؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب ما تجوز فیہ المسئلۃ۔ اس مفہوم کی روایتیں ترمذی، نسائی اور مسند احمد میں بھی ہیں۔

آدمی کبھی قرض میں اس بری طرح پھنس جاتا ہے کہ اس سے نکلنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہیں ہوتی۔ اس سے بسا اوقات آدمی کا سارا کاروبار ختم ہوجاتا ہے اور اس کے پاس کوئی ذریعۂ معاش باقی نہیں رہتا۔ قرض کی وجہ سے چلتے ہوئے ادارے بند ہوجاتے ہیں اور بڑی بڑی کمپنیاں تباہ ہوجاتی ہیں۔ موجودہ دور میں اس طرح کے افراد اور اداروں کے ساتھ دو طرح کا رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ ان کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کرکے ان کا کاروبار ختم کر دیا جاتا ہے۔ اس بے رحمی کے نتیجہ میں خوش حال زندگی گزارنے والے خاندان کے خاندان غربت و افلاس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں اور ان کی معیشت تباہ ہوجاتی ہے۔

دوسرا رویہ جو ہمدردی کا رویہ سمجھا جاتا ہے یہ ہے کہ اس مصیبت سے نکلنے اور ان کی معیشت کو سنبھالا دینے کے لیے انھیں مزید قرض دیا جائے۔ لیکن آج قرض کے ساتھ سود لازمی ہے۔ یہ بظاہر ہمدردی بھی انسان کی مجبوری سے فائدہ اٹھانے کی ایک مکروہ شکل ہے۔ اس سے آدمی قرض در قرض اور سود در سود کے جال میں اس طرح پھنستا چلا جاتا ہے کہ اس سے کبھی نکل نہیں پاتا۔ اس سے نجات پانے کے لیے بعض اوقات وہ خود چاہنے لگتا ہے کہ اس کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا جائے اور اس کے کارخانوں اور فیکٹریوں پر تالے لگا دئے جائیں۔

اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی نے جائز مقصد اور جائز ذریعہ سے قرض حاصل کیا ہے اور اس قرض کے ڈوبنے میں دانستہ اس کی کسی غلطی کا دخل نہیں ہے تو معاشرہ کا فرض ہے کہ اس پریشانی سے نکلنے میں اس کی مدد کرے۔ اس کے لیے وہ معاشرہ اور ریاست سے اپیل بھی کرسکتا ہے۔ زکوٰۃ میں بھی اس کے لیے ایک مد رکھی گئی ہے۔ جو شخص بھی ان دونوں رویوں کا مقابلہ کرے گا وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ اسلام کا رویہ ہمدردی اور انسانیت کا ہے جب کہ موجودہ دور نے بے رحمی اور ظلم کا رویہ اختیار کیا ہے۔

اسلام نے خدمت خلق کے جن طریقوں کی طرف رہنمائی کی ہے افسوس کہ خود اس کے ماننے والے انھیں فراموش کیے بیٹھے ہیں ورنہ ایک ایسے ماحول میں جہاں خود غرضی اور مفاد پرستی ہر طرف چھائی ہوئی ہے بے لوث اور ہمہ جہت خدمت کی مثال قائم کرسکتے ہیں اور دنیا ان سے سبق حاصل کرسکتی ہے۔

امام غزالی کا تصوّف
ناقدین کی نظر میں

ڈاکٹر غلام قادر لون

ابو حامد محمد بن محمد بن احمد الطوسی المعروف بہ غزالی ۴۵۰ھ میں طوس (خراسان) کے شہر طابران میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد صوف بنتے تھے اور اسے طوس میں اپنی دوکان پر بیچتے تھے۔ اسی وجہ سے ان کا خاندان غزّالی کہلاتا تھا۔ خود زیر بحث شخصیت بھی ادبِ اسلامیہ میں "امام غزّالی" ہی کے نام سے مشہور و معروف ہے امام غزّالی کے والد پڑھے لکھے نہ تھے۔ انتقال کے وقت اپنے ایک دوست کو وصیت کی کہ خود تو تعلیم سے محروم رہا لیکن ان دو بچوں (امام غزالی اور ان کے بھائی احمد غزالی) کو آپ کے سپرد کرتا ہوں آپ ان کی تعلیم کا بندوبست کریں۔ انتقال کے بعد دوست نے امام غزالی اور ان کے بھائی کی تعلیم کا انتظام کیا لیکن جب ان کے باپ کا متروکہ سرمایہ ختم ہوا تو انھوں نے دونوں بچوں کو کسی مدرسہ میں داخل ہونے کا مشورہ دیا تاکہ علم بھی حاصل ہو اور قوتِ لایموت سے بھی فراغت مل جائے۔

امام غزالی نے شروع میں فقیہہ شہر احمد بن محمد الرازکانی سے کچھ فقہ پڑھی۔ اس کے بعد جرجان کا سفر کیا اور امام ابونصر اسماعیلی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ کچھ مدت بعد امام ابونصر کی مجلس درس میں تیار کی ہوئی تعلیقات لے کر طوس واپس آئے۔ اثنائے راہ میں ڈاکوؤں نے ان کا سارا سامان لوٹ لیا اس میں تعلیقات کا مجموعہ بھی شامل تھا۔ امام کو ان تعلیقات کے لٹنے کا سخت صدمہ تھا چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس جاکر کہا میں اپنے سامان میں سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہوں کیوں کہ میں نے صرف انھیں کے سننے اور یاد کرنے کے لیے سفر کیا تھا۔ سردار نے یہ کہہ کر مجموعہ تعلیقات واپس کیا "تم کس طرح حصولِ علم کا دعویٰ کرتے ہو ہم نے تم سے یہ کاغذ چھین لیے اور تم بالکل کورے رہ گئے" طوس واپس آئے تو تین سال

تک صرف یہی تعلیقات حفظ کیں تاکہ پھر کہیں سارا علم ڈاکوؤں کے ہاتھ نہ لگ جائے۔ اس کے بعد نیشاپور چلے گئے اور امام الحرمین سے تحصیل علم میں لگ گئے۔ یہاں انھوں نے فلسفہ، منطق، حکمت، مناظرہ وجدل جیسے علوم پڑھے۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد امام غزالی نظام الملک طوسی کے دربار میں گئے اور اپنی تقریروں سے تمام درباری علماء پر چھا گئے۔ شہرت ملی تو ۴۸۴ھ میں بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے صدر مدرس بن گئے لیکن چند برسوں کے بعد دنیا سے دل اچاٹ ہوگیا۔ اپنے بھائی کو مدرسہ میں اپنا نائب بنا کر ذی قعدہ ۴۸۸ھ میں حج کے ارادہ سے نکلے ۴۸۹ھ میں دمشق میں داخل ہوئے۔ دو برس قیام کے بعد بیت المقدس کا رخ کیا اور ایک مدت تک وہاں مجاور بنے رہے پھر واپس آکر دمشق کی جامع مسجد کے مغربی منارہ میں معتکف ہو گئے۔ دمشق میں قیام کے دوران انھوں نے احیاء العلوم لکھی۔ اس کے بعد دمشق سے اسکندریہ چلے گئے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے اسپین کے بادشاہ یوسف بن تاشفین کی نیکنامی سن کر ان سے ملنے کا عزم کیا۔ لیکن جب ان کی وفات کی اطلاع ملی تو قاہرہ سے لوٹ آئے۔ ان دس برسوں کے دوران وہ قبرستان، مسجدوں اور مشہدوں میں گھوم کر ریاضت و مجاہدہ کے مرحلے طے کر رہے تھے۔ بغداد لوٹے تو اہل حقیقت کا طرز کلام اپنایا۔ احیاء العلوم کی وجہ سے بعض حلقوں میں کھلبلی مچ گئی تھی۔ امام غزالی نے ۴۹۹ھ میں مقام خلیل پر پہنچ کر عہد کیا تھا کہ کسی بادشاہ کے دربار میں نہیں جاؤں گا، کسی بادشاہ سے عطیہ قبول نہیں کروں گا اور مناظرہ و مباحثہ نہیں کروں گا۔ لیکن مخالفین کی شورش نے سلطان سنجر کے دربار میں پہنچا دیا جہاں انھیں مخالفین کے لگائے گئے الزامات کا جواب دینا پڑا۔ صوفی احباب اور ارباب اقتدار کے زور دینے پر ۴۹۹ھ میں چند دنوں کے لیے مدرسہ نظامیہ نیشاپور کو زینت بخشی لیکن جلد ہی اس سے کنارہ کشی اختیار کی اور طوس میں اپنے گھر کے سامنے ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی اور تادم وفات یہاں سے نہیں ہٹے۔ ۵۰۰ھ میں ان کو بغداد کے مدرسہ نظامیہ کی صدر مدرسی کے عہدہ کی پیش کش کی گئی لیکن انھوں نے اسے ٹھکرا کر بالآخر طابران میں پیر کے روز ۱۴ جمادی الاول ۵۰۵ھ صبح کے وقت بستر خواب سے اٹھے وضو کر کے نماز پڑھی پھر کفن منگوایا اور آنکھوں سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھوں پر" یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دئے لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا[۱] اس طرح

---

[۱] امام غزالی کی سوانح کے لیے دیکھیے (ا) شبلی نعمانی، الغزالی: اصح المطابع آسی پریس لکھنؤ ص ۵-۳۸ (ب) مرتضیٰ زبیدی، اتحاف السادۃ المتقین، مطبوعہ مصر ج ۱ ص ۱-۳۰ (ج) زکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی، مطابع دار الکتاب العربی بمصر ص ۴۱-۵۰

۵۵ سال پہلے یہ آفتاب علم و عرفان جہاں سے طلوع ہوا تھا وہیں جاکر ڈوب گیا۔

امام غزالی نے اپنے پیشرو حکماء سے کافی استفادہ کیا۔ مسلمان حکماء میں فارابی (م ۳۳۹ھ) بوعلی سینا (م ۴۲۸ھ) اور ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ) کی تصنیفات سے انھوں نے بہت کچھ اخذ کیا ہے لیکن ان میں اول الذکر دو مفکروں کے ساتھ امام موصوف نے جو سلوک کیا اسے سخت قابل اعتراض گردانا گیا ہے۔ فارابی کو انھوں نے کافر قرار دیا اور ڈاکٹر زکی مبارک کے بقول ابن سینا کے ساتھ سنمار[۲] کا سا سلوک کیا اور عوام کی رضامندی کے پیش نظر اور اپنی قلبی تسکین کے لیے ان کو کافر و بے دین کا لقب عطا فرمایا۔[۳] ابن مسکویہ کے ساتھ صرف اتنا کیا کہ ان کی بیشتر عبارتیں اپنی کتاب میں نقل کیں لیکن حوالہ کہیں کا نہیں دیا۔[۴] امام غزالی کہتے ہیں کہ فلسفہ میں ان کا کوئی استاد نہیں ہے انھوں نے صرف دو سال کے اندر فلسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرکے اس سے واقفیت حاصل کرلی[۵] لیکن اس چیز نے امام موصوف کو بجائے فائدہ کے نقصان پہنچایا یہاں تک کہ ان کے ناقدین نے کہا کہ "انھیں شفا (ابن سینا کی کتاب) نے بیمار کردیا اور یہ گروہ فلسفیوں کے شکم میں داخل ہوگئے بعد میں نکلنا چاہا لیکن نکل نہ سکے"۔[۶] ابن رشد نے بھی ان پر سخت تنقید کی[۷] ابن ولید طرطوشی، ابن قیم نے ان کے افکار و خیالات کو کم مایہ اور سطحی بتایا۔

امام غزالی کی اخلاقیات ایک زمانہ تک ناقدین کی نگاہوں سے محفوظ رہی۔ ابن جوزی اور ابن تیمیہ جیسے ائمہ وقت نے انھیں قدر اور تحسین کی نگاہوں سے دیکھا ہے۔ عصر حاضر میں مصر کے

---

[۱] (ابوحامد) الغزالی، المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل للجیلی مطبعۃ الازہریہ المصریہ الطبعۃ الاولی ۱۳۱۶ھ ج ۲ ص ۳

[۲] ایک مشہور معمار جس نے عرب بادشاہ نعمان کے لیے ایک حسین محل تعمیر کیا تھا بعد میں بادشاہ نے اس حسد سے کہ کہیں کسی دوسرے کے لیے ایسا ہی محل نہ بنائے اس کو چھت پر سے گرا کر ہلاک کردیا۔

[۳] الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸ [۴] الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸-۶۰

[۵] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۱۱

[۶] ابن تیمیہ مجموعہ فتاوی: جمع و ترتیب عبدالرحمن محمد بن قاسم العاصمی النجدی الحنبلی، ریاض / رباط، ج ۱۳ ص ۲۳۷

[۷] ابن رشد: الکشف عن مناہج الادلہ مطبوعہ مصر - ۱۳۱۹ھ ص ۵۷

مشہور اہلِ قلم محمد عبدہ نے بھی اس کو سراہا ہے لیکن سرزمین مصر ہی کے ایک اور اہل قلم ڈاکٹر زکی مبارک نے اس طلسم کو توڑ دیا اور ان کے نظریۂ اخلاق کی دھجیاں اڑا دیں تاہم روایتی علماء پر امام غزالی کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ انھوں نے ڈاکٹر موصوف کو تلخ تنقیدوں کا نشانہ بنایا۔

امام غزالی نے سب سے آخر میں تصوف کی طرف توجہ کی۔ حقیقت کی تلاش میں ذہنی سفر کرتے ہوئے وہ جس میدان میں خیمہ زن ہوئے وہاں تصوف کا علم نصب تھا۔ امام غزالی نے بھی اس کو اپنے فکر و عمل کی جولان گاہ بنایا۔ اس میدان کے پرے انھیں تمام زمین آگ کے شعلوں میں جلتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی۔ اپنے اس روحانی سفر کی روداد انھوں نے "المنقذ من الضلال" خود تحریر کی ہے۔[۱] انھوں نے صوفیہ کی کتابوں اور ان کے اقوال کا مطالعہ کیا۔ ابوطالب مکی، جنید بغدادی، حارث محاسبی، شبلی اور بایزید بسطامی کی تحریروں یا اقوال سے واقفیت حاصل کرلی[۲] اور انھیں کے طریقۂ زندگی یعنی تصوف کو اپنا مسلک بنایا۔ امام موصوف کی کتابوں بالخصوص احیاء العلوم میں ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور قشیری کے الرسالہ کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ علامہ مرتضیٰ زبیدی نے تصریح کی ہے کہ قوت القلوب اور الرسالۃ القشیریہ دونوں غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھیں۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم کا اگر تقابلی مطالعہ کیا جائے تو احیاء کا ایک بڑا حصہ قوت القلوب سے ماخوذ نظر آئے گا۔ قرآنی آیات اور احادیث و قصص دونوں میں یکساں ہیں اور بعض موقعوں پر تو دونوں کی عبارتیں بھی ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔ صوفیہ نے دونوں کتابوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم میں جو فرق ہے وہ ابوالحسن شاذلی کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ "کتاب الاحیاء یورثك العلم وکتاب القوت یورثك النور"[۳] (کتاب احیاء تمہیں علم کا وارث بناتی ہے اور قوت القلوب نور کا) ڈاکٹر زکی مبارک اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ایک لحاظ سے یہ درست ہے بھی کیوں کہ احیاء میں اسہاب اور تفصیل ہے اور قوت القلوب میں دقت نگاہ اور خلوص، قوت القلوب میں اس کے مؤلف نے صوفیہ کے مذاہب کے بیان میں جو احتیاط برتی ہے نیز جو خوبصورت اسلوب بیان اختیار کیا ہے اس کی وجہ سے احیاء العلوم پر

---

[۱] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۲ وما بعد

[۲] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۷، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

[۳] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۷، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

اسے امتیاز حاصل ہے بخلاف اس کے احیاء میں تصوف کے متعلق مبالغہ آرائی ہے اور اسلوب کی خوبی میں تو وہ بہت پیچھے ہے ہی[1] الرسالۃ القشیریہ سے بھی امام غزالی نے کافی مواد لیا ہے بالخصوص احیاء میں جو اقوال نظر آتے ہیں وہ رسالہ مذکورہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ امام غزالی نے یوں تو فلسفہ منطق، فقہ اور اخلاق و تصوف جیسے متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ہے لیکن جس علم کو انھوں نے اپنا حاصل زندگی سمجھا وہ تصوف ہے۔ تصوف کی ترویج و اشاعت سے ان کو خاص دلچسپی تھی اس سے قبل تصوف میں کئی ایک کتابیں لکھی جا چکی تھیں مثلاً قوت القلوب، التعرف لمذہب اہل التصوف، الرسالۃ القشیریہ، طبقات الصوفیہ، سنن الصوفیہ، کتاب اللمع، حلیۃ الاولیاء، وغیرہ، لیکن عوام تو کیا خواص بھی ابھی تک اس علم کو محتاط نگاہوں سے دیکھتے تھے، علماء شریعت نے تصوف کو دل سے قبول نہیں کیا تھا۔ امام موصوف کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے علماء شریعت اور اہل باطن کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی اور اس میں کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے۔

امام موصوف نے تصوف کے احوال و مقامات کی تشریح ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ خود بھی سراپا حال بن گئے۔ ان کا کہنا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں جب میں خلوت گزیں ہوا تو بے شمار امور سے واقفیت حاصل ہوئی مجھے یقین کامل ہوا کہ صوفیہ خدا کے راستہ پر چلنے والے سالک ہیں ان کا طریقہ سب سے صحیح طریقہ، ان کی سیرت بہترین سیرت اور ان کا اخلاق پاکیزہ ترین اخلاق ہے[2]۔ نیز ان کی تمام حرکات و سکنات، مشکوٰۃ النبوۃ کے نور سے مقتبس ہیں جس سے زیادہ روشن نور روئے زمین پر موجود نہیں ہے اس نور سے روشنی حاصل کرنے کی اولین شرط تطہیر قلب ہے[3]۔ اس کے بعد امام غزالی نماز، ذکر اللہ میں استغراق اور فنا فی اللہ کے تین مرحلوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اس راہ کے سالک کو مشاہدات و مکاشفات حاصل ہوتے ہیں یہاں تک کہ انھیں بیداری کی حالت میں ملائکہ اور انبیاء کی ارواح کا مشاہدہ ہوتا ہے ان سے آوازیں سنتے ہیں اور فائدے حاصل کرتے ہیں اس کے بعد صورتوں اور مثالوں کے مشاہدہ سے ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جاتے ہیں جس کے بیان سے زبان قاصر ہے اور اس کی تعبیر کرنے والے ان الفاظ میں اس کی تشریح کرتے ہیں جن میں غلطی سے احتراز ناممکن ہے

---

[1] الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

[2] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

[3] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

بعض لوگ اسے حلول سے، بعض اتحاد سے اور بعض وصول سے تعبیر کرتے ہیں یہ سب غلط ہے[1] امام موصوف کے بقول اس حالت کے متعلق اس شعر کے علاوہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

وکان ماکان مما لست اذکرہ فظن خیرا ولا تسأل عن الخبر[2]

(جو پیش آنا تھا وہ پیش آیا اسے میں بیان نہیں کروں گا پس تم حسن ظن رکھو اور جو کچھ پیش آیا اسے مت پوچھو)

امام غزالی نے تصوف کو "علم مکاشفہ" سے تعبیر کیا ہے ان کے بیان کے مطابق علم باطن یا علم مکاشفہ تمام علوم کی غایت ہے جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے کہ جس انسان کو اس علم میں کوئی حصہ نہ ملا اس کے برے انجام کا ڈر ہے اور اس کا کمترین حصہ یہ ہے کہ آدمی اس کی تصدیق کرے اور اس کے حاملین کو تسلیم کرے[3]۔ ادب تصوف میں یہ بات بار بار دہرائی گئی ہے کہ تصوف ایک ذوقی چیز ہے اسے زیر تحریر لانا ناممکن ہے امام غزالی نے بھی اپنے خاص انداز میں علم باطن کی یہی تصریح کی ہے کہ اسے قلم بند نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ یہی وہ مخفی علم ہے جس کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے: "ان من العلم کھیئۃ المکنون لا یعلمہ الا اھل المعرفۃ باللہ تعالیٰ فاذا انطقوا بہ لم یجھلہ الا اھل الاغترار باللہ تعالیٰ فلا تحقروا عالما آتاہ اللہ تعالیٰ علما منہ فان اللہ عزوجل لم یحقرہ اذ آتاہ ایاہ"[4]

(بہت سے علوم پوشیدہ خزانوں کی مانند ہوتے ہیں جن کو صرف اہل علم جانتے ہیں اور جب وہ اس پر گفتگو کرتے ہیں تو صرف وہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جو دھوکہ میں ہیں۔ لہٰذا اس علم کے حامل کی تحقیر نہ کرو کیوں کہ اللہ نے اسے یہ علم دیکر تحقیر نہیں کی ہے) یہ بات حیرت انگیز ہے کہ امام غزالی نے علم باطن کو علم ظاہر پر اولیت دی ہے اور اس کے حصول کو فرض عین قرار دیا[5]۔ ترک دنیا، زہد و ورع صبر و رضا اور فقر و توکل کے متعلق امام غزالی کی آرا اپنے پیشرو صوفیہ سے مختلف نہیں ہیں، ترک دنیا

---

[1] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵ - ۳۶

[2] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۶

[3] الغزالی، احیاء العلوم الدین، دار الکتب العربیۃ الکبریٰ (مصر) ۱۳۳۴ھ ج ۱ ص ۱۸

[4] احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۹ - حدیث مذکور ضعیف الاسناد ہے دیکھئے زین الدین ابو الفضل عبد الرحیم بن حسین عراقی۔ المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار علی ہامش احیاء، محولہ بالا ج ۱ ص ۱۹

[5] احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۸ - ۱۹

کے متعلق وہ مختلف احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت یوسف بن اسباط نے فرمایا کہ حضرت سفیان ثوری قسم کھا کر کہتے تھے کہ ہمارے زمانہ میں گوشہ نشینی جائز ہو گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ اگر ان کے زمانہ میں جائز تھی تو ہمارے زمانہ میں واجب اور فرض ہو گئی ہے[1] امام موصوف اپنے زمانہ کی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں عزلت نشینی کے علاوہ کوئی چارہ ہی نہیں رہا ہے[2] لیکن عزلت نشینی کے سلسلے میں وہ لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ طبقہ ہے جو نہ عالم ہے نہ حاکم اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد کو چاہئیے کہ مخلوق سے الگ رہیں کسی سے تعارف اور واقفیت پیدا نہ کریں اگر کوئی ایسا آدمی کسی مصلحت کے پیش نظر لوگوں سے علیٰحدہ رہنا چاہے اور کسی دینوی و دنیاوی کام میں شریک نہ ہونا چاہے تو اس کے گوشہ نشین ہونے کے لیے ضروری ہے کہ آبادی سے اتنا دور چلا جائے کہ جمعہ، جماعت وغیرہ احکام اس پر لازم نہ رہیں جیسے پہاڑوں کی چوٹیاں یا دور دراز وادیاں (ان کے مسکن ہوں) بعض بزرگ جو عبادت کے لیے دور دراز مقامات پر چلے گئے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی نیز اس شخص کو یقین ہونا چاہیے کہ لوگوں سے معمولی اختلاط سے بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اس لیے اگر وہ جمعہ یا جماعت میں شریک نہ ہو تو معذور ہے[3] امام غزالی کہتے ہیں کہ میں نے مکہ معظمہ میں بعض ایسے مشائخ کو دیکھا ہے جو بیت اللہ کے قریب تھے اور تندرست ہونے کے باوجود نماز میں شریک نہیں ہوتے تھے اس کی وجہ ہم نے پوچھی تو انھوں نے یہی کہا کہ اختلاط سے نقصان پہنچتا ہے[4] البتہ ان کے نزدیک طبقۂ علماء کے لیے گوشہ نشینی جائز نہیں ہے[5] اسی سے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ابو اسحاق اسفرائنی نے کوہ لبنان کے گوشہ نشینوں سے کہا "اے گھاس کھانے والو! تم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو گمراہوں کے چنگل میں چھوڑ کر یہاں آ گئے ہو؟" انھوں نے جواب دیا "ہمیں لوگوں میں رہنے کی طاقت نہیں ہے اور خدا نے آپ کو طاقت دی ہے آپ رہ سکتے ہیں"[6] طبقۂ جہلا میں گھرے ہوئے مرید کے لیے امام صاحب کہتے ہیں کہ اسے چاہئیے کہ اپنے گھر کے کسی گوشہ کو اختیار کرے، اپنی زبان کو برائی سے روکے رکھے صرف نیک کاموں

---

[1] (الہمام) الغزالی، منہاج العابدین۔ دار احیاء الکتب العربیۃ مصر ص۱۷

[2] منہاج العابدین ص۱۸ [3] منہاج العابدین ص۱۸ [4] منہاج العابدین ص۱۸ - ۱۹

[5] منہاج العابدین ص۱۹ [6] منہاج العابدین ص۱۹

میں لوگوں کے ساتھ تعاون کرے اور ان کے آفات سے اپنے آپ کو بچائے رکھے۔[1]

ریاضت کے متعلق امام غزالی کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک مکان میں ممکن ہے اگر تاریک مکان میسر نہ ہو تو آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے یا چادر میں اپنا سر لپیٹے کیوں کہ اس حالت میں وہ حق تعالیٰ کی آواز سنے گا اور جلال ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا۔[2]

فقر کے بارے میں امام غزالی کا کہنا ہے کہ مال کا نہ ہونا مال کا جمع ہونے سے بہتر ہے کیوں کہ اس کے تقسیم کی فکر کرنا بھی ذکر اللہ میں حائل ہوتا ہے۔[2] وہ فقر کو غنا پر فوقیت دیتے ہیں کہ جس نے فقر پر غنا کو فوقیت دی اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء اور سلف صالحین کی تحقیر کی۔ فقیر کے آداب کے سلسلہ میں ادخار (ذخیرہ اندوزی یا اشیاءِ ضروریہ کی موجودگی) کے متعلق امام غزالی کی رائے ہے کہ اس باب میں فقراء کے تین درجے ہیں پہلا درجہ یہ ہے کہ فقیر اپنے پاس اتنا روزینہ موجود رکھے جو صرف ایک دن رات کے لیے کافی ہو۔ یہ صدیقوں کا مقام ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس صرف اتنا خرچہ موجود رکھے جس پر چالیس دن تک گزر اوقات کی جا سکے یہ متقیوں کا مقام ہے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس ایک سال تک چلنے والا روزینہ ذخیرہ جمع کرے اور یہ صالحوں کا مرتبہ ہے۔[3] امام غزالی کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں تین درجوں کے مطابق ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو خرچ دیتے تھے بعض کو ایک سال اور بعض کو چالیس دن کا نفقہ دیتے تھے اور بعض کو جن میں حضرت عائشہ رض اور حضرت حفصہ رض شامل تھیں صرف ایک دن رات کا خرچہ دیتے تھے۔[4]

زہد کے متعلق بھی امام موصوف نے تقریباً یہی انداز اختیار کیا ہے اس سلسلے میں انھوں نے ضروریاتِ زندگی کے ضمن میں غذا، لباس، مکان، اثاثِ بیت، نکاح اور اقسام معیشت میں زہد کی تفصیلات سے بحث کی ہے اور چھٹے درجہ میں مال اور جاہ جو مذکورہ چیزوں کے لیے

---

[1] منہاج العابدین ص ۲۱۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۶۶، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۴، اخلاق عند الغزالی ص ۵۰۔

[3] تلبیس ابلیس ص ۱۷۸ (دیکھئے حوالہ نمبر ۲۷)

[4] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸ [5] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸

وسیلہ میں کر حیثیت بیان کی ہے۔ اسی عنوان کے ذیل میں غذا سے بحث کے دوران زاہد صادق کی تعریف میں یحییٰ بن معاذ رازی کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

الزاهد الصادق قوته ما وجد، ولباسه ما ستر، ومسكنه حيث ادرك الدنيا سجنه، والقبر مضجعه، والخلوة مجلسه، والاعتبار فكرته، والقرآن حديثه، والرب انيسه، والذكر رفيقه، والزهد قرينه، والحزن شانه، والحياة شعاره، والجوع ادامه و الحكمة كلامه والتراب فراشه، والتقوى زاده، و الصمت غنيمته، والصبر معتمده والتوكل حسبه، والعقل دليله، والعبادة حرفته والجنة مبلغه ان شاء الله تعالیٰ [1]	زاہد صادق جو پا جائے وہی اس کی روزی ہے، جس سے ستر پوشی ہو وہی اس کا لباس ہوتا ہے، جہاں ٹھکانا مل جائے وہی اس کا مسکن ہے، دنیا اس کے لیے قید خانہ ہے، قبر اس کی آرام گاہ ہے۔ خلوت ہی اس کی جلوت ہوتی ہے۔ اس کی سوچ عبرت کے لیے ہوتی ہے۔ قرآن اس کا کلام ہے۔ خدا اس کا ہمدم و مونس ہوتا ہے ذکر اس کا دوست ہے دنیا سے بے رغبتی اس کی ساتھی ہے حزن و غم اس کی کیفیت ہوتی ہے حیا اس کا شعار ہے بھوک اس کی غذا ہے اس کی ہر بات حکیمانہ ہوتی ہے مٹی اس کا بچھونا اور تقویٰ اس کا زادِ راہ ہوتا ہے خاموشی اس کا قیمتی سرمایہ ہے صبر اس کا سب سے بڑا سہارا اور توکل اس کے لیے ہر چیز سے کفایت کرتا ہے عقل اس کی رہبر ہے، عبادت اس کا شب و روز کا مشغلہ ہوتی ہے اور جنت اس کی آخری منزل ہے ان شاء اللہ تعالیٰ

اور آخر میں علامات زہد کے باب میں کہا ہے کہ زہد یہ ہے کہ دنیا کو ترک کیا جائے اور یہ خیال نہ کیا جائے کہ کون اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو ترک

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۹۹ ــ ۲۰۰

کیا جائے اور یہ خیال نہ کیا جائے کہ کون اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو اسی حال میں چھوڑ دیا جائے جس حال میں وہ ہے یہ نہ کہا جائے کہ میں اس میں رباط بناؤں گا یا کوئی مسجد تعمیر کروں گا۔[1]

احوال و مقامات میں امام غزالی نے توکل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک توکل کی کیا اہمیت ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے احیاء العلوم، منہاج العابدین اور اربعین کا مطالعہ ضروری ہے۔ ان تینوں کتابوں کے اندر امام موصوف نے اس موضوع پر مجموعی طور کم و بیش اسی صفحات صرف کیے ہیں۔ احیاء العلوم میں توکل کے ساتھ ساتھ توحید کا ذکر بھی کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے، امام غزالی کہتے ہیں کہ توکل اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ بندہ رزق اور دیگر ضروریات کے متعلق خدا کے ضامن اور کفیل ہونے کا خیال رکھے۔[2] یہاں تک تو بات صحیح ہے لیکن کیا بندے پر تلاشِ رزق لازم ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں امام غزالی کہتے ہیں کہ رزق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک رزق مضمون (جس کی ضمانت اللہ نے لے رکھی ہے) اس کی تلاش بندہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے مراد ہے جسم کی تربیت اور اس کو نشو و نما دینا اور یہ خدا کا فعل ہے جس طرح موت اور زندگی عطا کرنا اللہ کا فعل ہے اور انسان ان افعال پر قادر نہیں ہے کیوں کہ یہ خدا کی صفات ہیں اور دوسری قسم ہے رزقِ مقسوم۔ اس کی تلاش بھی انسان کو لازم نہیں کیوں کہ وہ تو رزق مضمون کا محتاج ہے اور رزق مضمون کا ضامن خدا ہے۔[3] امام موصوف کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام اور اولیاء عظام رزق کے معاملہ میں خدا پر توکل رکھتے تھے اور بہت ہی کم رزق تلاش کرتے تھے۔ بلکہ اپنے آپ کو خدا کی عبادت کے لیے فارغ رکھتے تھے اور اس پر اتفاق ہے کہ انھوں نے تلاشِ رزق کو ترک کر کے اللہ کی نافرمانی نہیں کی نہ ہی وہ علمِ الٰہی کے تارک ہوئے، اس سے واضح ہو گیا

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۰۹ [2] منہاج العابدین ص ۴ ۵

[3] منہاج العابدین ص ۴ ۵۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ایک جماعت جنید بغدادی کے پاس آئی شیخ نے پوچھا کیا چیز طلب کرتے ہو؟ لوگوں نے کہا ہمیں رزق کی تلاش ہے۔ یہ سن کر شیخ نے کہا "اگر تمہیں معلوم ہے کہ کس جگہ رزق ملے گا تو طلب کرو۔ انھوں نے کہا 'ہم اللہ سے مانگیں' شیخ نے جواب دیا۔ اگر تمہیں یقین ہے کہ اللہ نے تمہیں بھلایا ہے تو اسے یاد دلاؤ۔ ان لوگوں نے کہا تو کیا ہم گھر میں بیٹھ کر توکل کریں اور انتظار کریں۔ شیخ نے اس پر کہا =

کہ رزق اور اسباب رزق کی تلاش کوئی ضروری نہیں[1] امام موصوف نے کسب معاش کو اگرچہ توکل کے منافی قرار نہیں دیا ہے تاہم ان کی رائے ہے کہ توکل کا اعلیٰ مقام یہ ہے کہ بندہ اپنی حرکات وسکنات میں اللہ تعالیٰ کے سامنے ایسا ہو جائے جس طرح مردہ انسان غسال کے ہاتھوں میں ہوتا ہے[2] توکل کی تعریف میں انھوں نے صوفیہ کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ بھی ان کے تصور توکل کے بارے میں غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں مثلاً سہل بن عبداللہ تستری کا یہ قول پیش کیا گیا ہے۔ "توکل ترکِ تدبیر کا نام ہے"[3] انھیں کا دوسرا قول ہے "من طعن علی التکسب فقد طعن علی السنة ومن طعن علی ترك التکسب فقد طعن علی التوحید"[4] (جس نے کسب معاش پر طعن کیا تو اس نے سنت پر طعنہ زنی کی اور جس نے ترکِ کسب پر طعنہ زنی کی اس نے توحید کو مطعون کیا) سیاحت بھی تصوف کا جزوِ لاینفک رہی ہے توکل کا اصل مظاہرہ تو سیاحت میں ہونا چاہیے امام غزالی کی رائے ہے کہ دوران سیاحت میں متوکل کو کچھ ضروری چیزیں ساتھ رکھنی چاہئیں اُن سے اس کا توکل مجروح نہیں ہوتا چنانچہ احیاء العلوم میں متعدد جگہ ہے کہ ابراہیم خواص سفر میں، سوئی، قینچی، رسی اور چھاگل اپنے ساتھ رکھتے تھے[5] زادِ راہ کے متعلق امام موصوف کہتے ہیں اگر تیرا دل توکل میں محکم ہو تو تیرے لیے بے زادِ راہ صحرانوردی درست ہے ورنہ تو بھی عوام کی طرح زادِ راہ لے کر چل[6] بے زادِ راہ صحرانوردی کے ذیل میں انھوں نے صوفیہ کے متعدد واقعات نقل کیے ہیں جن پر ان کے مخالفین نے ان کی تنقید کی ہے۔

ادخار کے سلسلے میں امام غزالی نے متوکلین کی تقریباً وہی درجہ بندی کی ہے جو زہد اور فقر کے بارے میں اوپر بیان ہوئی ہے[7]

امام موصوف کے بقول متوکل جب سفر کرے تو اس کے آداب یہ ہیں (ا) متوکل گھر سے روانہ ہوتے وقت دروازے پر صرف ایک تالا لگائے اور سامان کی حفاظت پر زیادہ دھیان نہ دے مثلاً ہمسایوں کو گھر کی حفاظت کی تاکید نہیں کرنی چاہیے[8] (ب) گھر میں ایسا

= "تجربہ کرنا شک ہے" لوگوں نے کہا تو کیا تدبیر اختیار کی جائے؟ شیخ جنید نے کہا "ترک تدبیر" دیکھئے احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۶

[1] منہاج العابدین ص ۵۵ [2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۵ [3] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۰

[4] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۳ [5] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۱، ج ۴ ص ۲۲۹

[6] منہاج العابدین ص ۵۵ [7] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۶ [8] ایضاً ص ۲۴۲

سامان نہ چھوڑے جو دوسروں کو چوری کی طرف راغب کرکے ان کی معصیت کا سبب بن جائے[1]
(ج) متوکل کو گھر سے روانہ ہوتے وقت یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ جائداد چوری ہونے کی صورت میں وہ راضی بقضا ہوگا اور یہ کہ وہ چور کو معاف کرے گا یا چور جو کچھ لے گیا ہے وہ اللہ کی راہ میں صدقہ ہے کیوں کہ ممکن ہے وہ غریب ہو اولی یہ ہے کہ اس میں غریبی کی شرط بھی نہ پائی جائے اس کو سوچنا چاہیئے کہ اسے امیر نے چرایا ہوگا یا غریب نے اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی (مسروقہ) جائداد چور کو گناہ سے باز رکھے گی اور دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح کسی دوسرے مسلمان بھائی کی جائداد چوری ہونے سے بچ گئی[2] (د) متوکل جب گھر میں دیکھے کہ سامان چوری ہو گیا ہے تو اسے غمگین نہیں بلکہ خوش ہونا چاہیئے کیوں کہ اگر اس میں بھلائی نہ ہوتی تو اللہ اسے چھین نہ لیتا پھر اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں صرف نہیں کیا ہے تو مال کی بازیافت اور مسلمانوں کے متعلق بدگمانی میں متوکل کو حد سے نہیں بڑھنا چاہیئے اور اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں لگا دیا ہے تو اس کی تلاش نہیں کرنی چاہیے کیوں کہ اس صورت میں یہ مال اس کے لیے آخرت میں ذخیرہ ثابت ہوگا اگر اسے یہ مال واپس مل بھی جائے تو قبول نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ یہ مال اس نے راہ خدا میں دیا ہے اگر اس نے قبول کیا تو ظاہر علم میں یہ مال اس کی ملکیت تو ہو گی لیکن متوکلین کے نزدیک ناپسندیدہ ہے[3] (ہ) متوکل چور کو بد دعا نہ دے اس صورت میں دائرۂ توکل سے خارج ہو جائے گا[4]
(و) آخر میں اسے چور کے انجام، اس کی سرکشی اور اس کے عذاب الٰہی کا سامنا کرنے پر افسوس کرنا چاہیے اور خدا کا شکر ادا کرنا چاہیئے کہ اس نے اسے مظلوم بنایا ظالم نہیں اور مال کو دنیاوی نقصان بنایا دینی نہیں[5] سوال یہ ہے کہ متوکل کے پاس اتنا سامان کہاں سے آگیا جو چوری ہو امام غزالی نے اس کا جواب پہلے دیا ہے کہتے ہیں "متوکل کا گھر سامان سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس کے پاس کھانے کے لیے کوئی پیالہ یا برتن، پینے کے لیے چھاگل یا وضو کے لیے کوئی دوسرا برتن اور سامان کے لیے ایک تھیلا، دشمن کی حفاظت کے لیے لاٹھی وغیرہ تو ہو سکتا ہے یہ بھی امکان ہے کہ اسے کوئی مال ہاتھ آگیا ہو اور ابھی تک اس مال کے لیے کوئی محتاج نہ ملا ہو جس پر وہ مال خرچ کیا جا سکے۔ اس صورت میں مال کو اپنے پاس رکھنا توکل کے منافی نہیں ہے اور نہ یہ توکل

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۲ [2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳ [3] ایضاً
[4] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳ [5] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳

کی شرط ہے کہ تھیلا اور پیالہ بھی گھر سے دور پھینکے کیوں کہ اللہ کی سنت تو یہ ہے کہ وہ مساجد کے گوشوں میں فقرا، متوکلین کو روزی مہیا کرتا ہے لیکن اس کی سنت نہیں ہے کہ وہ ہر روز یا ہر ہفتہ کونے اور تھیلے بھی تقسیم کرتا پھرے[1]

علاج معالجہ کے سلسلے میں صوفیہ کا نظریہ یہ ہے کہ ترکِ علاج بہر حال بہتر ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ احوال و اشخاص کے مطابق علاج یا ترکِ علاج کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ حسب ذیل حالات میں مریض کے لیے ترکِ علاج بہتر ہے اور یہ اس کے قوت توکل کی دلیل ہے (ا) مریض کو بذریعہ کشف معلوم ہوا ہو کہ دنیا میں اس کے دن پورے ہو گئے ہیں اور دوا سے اسے کوئی فائدہ پہنچنے والا نہیں اور یہ بات اسے کبھی رویائے صادقہ سے، کبھی ظن و تخمین سے اور کبھی کشف محقق سے معلوم ہوسکتا ہے[2] (ب) مریض اپنے حال میں مشغول، اپنے انجام سے خائف اور خدا سے لو لگائے ہو اور ان چیزوں سے اسے درد کی شدت کا احساس نہ ہو اس صورت میں اس کا دل علاج کے لیے مائل نہ ہوگا۔[3] (ج) مریض دائمی ہو اور اس کا علاج ایسا ہو جو موہوم النفع ہو[4] (د) مریض بیماری کو طول دینا چاہتا ہو تاکہ اس مصیبت پر صبر کرنے کے بدلے اللہ تعالیٰ اسے ثواب دے یا اپنے صبر کے امتحان کے لیے وہ اپنے نفس کو آزمائش میں ڈالنا چاہتا ہو[5] (ہ) مریض سے قبل ازیں گناہ سرزد ہوئے ہوں اور وہ ان کا کفارہ دینے سے عاجز ہو اس لیے وہ طوالتِ مرض کو کفارہ سمجھتا ہو اور علاج کرنے کی صورت میں کفارہ کی ادائیگی فوت ہوجانے کا اندیشہ رکھتا ہو کیونکہ اس صورت میں بیماری کے تیزی سے ختم ہوجانے کا احتمال ہے (و) مریض کو یہ خیال ہو کہ صحت مند ہونے کی صورت میں اسے گناہوں کے ارتکاب کا خدشہ ہو[6]

مذکورہ بالا صورتوں میں امام غزالی ترک علاج کو بہتر سمجھتے ہیں انھوں نے ان شرائط کے ذیل میں احادیث و آثار اقوال صوفیہ سے استدلال کیا ہے۔ اپنے اس باب میں انھوں نے سہل بن عبداللہ تستری کے اقوال جابجا دئے ہیں مثلاً سہل کا کہنا ہے کہ جسموں کی بیماریاں رحمت ہوتی ہیں اور دلوں کی عقوبت[8] ان کا کہنا تھا کہ ترکِ علاج اگرچہ اس سے کمزوری واقع ہونے کی

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۱۱ [2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۶ [3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۲۲۷ [5] ایضاً [6] ایضاً [7] ایضاً ص ۲۲۷ - ۲۲۸

بنا پر (مریض) عبادات و فرائض کی ادائیگی سے قاصر ہے اس علاج سے بہتر ہے جو عبادات (کی ادائیگی کے لیے طاقت حاصل کرنے کی) غرض سے کیا جائے[1]۔ جب وہ کسی ایسے آدمی کو دیکھتے تھے جو کمزوری کی وجہ سے بیٹھ کر نماز ادا کرتا ہے اور اعمال نیک کی استطاعت نہیں رکھتا اور پھر قوت قیام کے حصول کے لیے علاج کرتا تو سہل تعجب کرتے اور کہتے کہ اس شخص کا اپنے حال پر راضی ہوکر بیٹھ کر نماز پڑھنا قوت حاصل کرنے کے لیے علاج کرنے اور کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے افضل ہے[6]۔ ان سے جب دوائی پینے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ دوائی کا استعمال کمزوروں کے لیے اللہ کی وسعت ہے لیکن جو دوائی استعمال نہیں کرتا ہے وہ افضل ہے کیونکہ دوا استعمال کرنے والے شخص سے چاہے اس نے صرف ٹھنڈا پانی ہی استعمال کیوں نہ کیا ہو سوال ضرور ہوگا کہ اس نے دوا کیوں استعمال کی؟ اور جس نے دوا استعمال کی ہی نہیں اس سے (قیامت میں) سوال ہی نہ ہوگا[3]۔

متوکل کے لیے ترک علاج پسندیدہ سہی لیکن اخفائے مرض ضروری ہے صرف مخصوص حالات میں مرض کے اظہار کو روا رکھا گیا ہے (ا) اظہار مرض کے لیے مریض کی غرض علاج ہو تو وہ طبیب کے سامنے شکایتاً نہیں بلکہ حکایتاً اس کا اظہار کرے (ب) طبیب کے علاوہ کسی دینی پیشوا کے سامنے اپنے مرض کا اظہار کرے جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس سے حسن صبر اور حسن شکر کی تعلیم پائے (ج) اظہار مرض سے اس کا مقصد خدا کے سامنے اپنی عاجزی اور بے بسی کو ظاہر کرنا ہو اور یہ کسی صاحب قوت و شجاعت کے سامنے زیادہ مناسب ہے[4]۔ امام غزالی کا کہنا ہے کہ جس نے توکل کی وجہ سے ترک علاج کیا ہو اسے اظہار مرض کا حق اس لیے بھی نہیں پہنچتا کہ تسکین اظہار سے تسکین علاج افضل ہے[5]۔ امام غزالی کے یہاں بھی وحدۃ الوجود جیسے متنازعہ نظریات ملتے ہیں جن کی وکالت پر ابن عربی بعد میں کافی مطعون ہوئے۔ امام موصوف توحید کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں اور توحید کی چوتھی قسم کو اعلیٰ ترین قسم شمار کرتے ہیں جسے صوفیا فنا فی التوحید کہتے ہیں[6]۔ اس کے متعلق ان کا کہنا ہے اس میں آدمی توحید میں اتنا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اسے وجود واحد کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا وہ اپنے نفس اور مخلوق سے بھی غافل ہوتا ہے[7]۔ اس سوال کے جواب میں کہ اسے ارض و سما اور اجسام محسوسہ جو کثرت میں ہیں کے مشاہدہ میں صرف ایک وجود کا مشاہدہ کیوں ہوتا ہے (بالفاظ دیگر اسے وحدت میں

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۸، ۲۴۸ [2] ایضاً ج ۴ ص ۲۴۵ [3] ایضاً [4] ایضاً ص ۲۵۱ [5] ایضاً ص ۲۵۱
[6] ایضاً ص ۲۱۲ [7] ایضاً

کثرت نظر کیوں آتی ہے) امام غزالی فرماتے ہیں کہ علوم مکاشفات کی اصل غایت یہی ہے اور اس علم کے اسرار زیر تحریر نہیں لائے جا سکتے کیوں کہ حدیث عارفاں ہے کہ سرِ ربوبیت کو فاش کرنا کفر ہے[1] ان کا کہنا ہے کہ عارف جب آسمان حقیقت کی طرف پرواز کرتے ہیں تو ان کو صرف وجودِ واحد دکھائی دیتا ہے البتہ ان میں کچھ لوگ ہیں جن کو یہ حال عرفان و علم کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور کچھ کو ذوق و حال سے، ان سے کثرت بکلی اٹھ جاتی ہے اور وہ فردانیت محض میں کھو جاتے ہیں ان کے نزدیک سوائے اللہ کے کوئی باقی نہیں رہتا وہ نشہ (توحید) سے مدہوش ہوتے ہیں اور عقل رخصت ہوتی ہے تو ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے "انا الحق" کوئی "سبحانی ما اعظم شانی" اور کوئی "ما فی الجبۃ الا اللہ" پکار اٹھتا ہے حالتِ سکر میں عاشقوں کے کلام کی کیفیت بیان نہیں کی جاتی، پھر جب مدہوشی دور ہوتی ہے اور عقل لوٹ آتی ہے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت اتحاد نہیں بلکہ اتحاد کے مشابہ تھی اس حالت کو لسانِ مجاز میں اتحاد اور زبان حقیقت میں توحید کہا جاتا ہے۔ ان حقائق کے پیچھے وہ اسرار ہیں جن پر غور و خوض کرنا جائز نہیں[2] امام غزالی کے نزدیک لا الٰہ الا اللہ عوام کی توحید ہے اور لا ہو الا ہو خواص کی توحید ہے کیوں کہ یہ مملکتِ فردانیتِ محض کی وہ توحید ہے جہاں کثرت اٹھ جاتی ہے، وحدت عیاں ہو جاتی ہے اضافت بیکار اور اشارہ ختم ہوتا ہے[3] امام غزالی نے اس ناقابل بیان علم کے متعلق اپنے شاگردوں کے لیے کچھ کتابیں لکھی تھیں جنھیں عام لوگوں سے چھپایا گیا[4] امام غزالی نے اگرچہ نکاح کے بارے میں محتاط رویہ اپنایا ہے لیکن نہاں خانۂ دل سے نکلنے والی آواز تجرد کو بہتر سمجھتی ہے[5] سماع کے متعلق بھی انھوں نے وہی رویہ اختیار کیا ہے جو اکابرین صوفیہ کا رہا ہے[6]

امام غزالی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مقبولیت احیاء العلوم کو ملی۔ یہ کتاب شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علماء اسلام نے اس کتاب کے ساتھ جو اعتنا برتا وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب کے نصیب میں رہا ہو، اس کتاب کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ اسی کتاب کی وجہ سے

---

[1] ایضاً ص ۲۱۲-۲۱۳ [2] ابو حامد الغزالی، مشکاۃ الانوار مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء ص ۱۲۲ [3] مشکاۃ الانوار ص ۱۲۵

[4] M. UMARUDDIN, THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI A.M.U. PRESS 1st EDN 1962 P. 107-108

[5] احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۲ [6] احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۸ و ما بعد بذیل "بیان الدلیل علی اباحۃ السماع"

امام غزالی اپنی وفات سے لے کر آج تک مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھائے ہوئے ہیں کہ اس میں کوئی دوسرا ان کا شریک وسہیم نہیں ہے ان کو "حجۃ الاسلام" اور پانچویں صدی کا مجدد کہا گیا۔ ان کے افکار و خیالات کی اشاعت کے لیے علماء کی ایک جماعت ہمیشہ کمر بستہ رہی۔ ان کی غیر معمولی قابلیت کے باب میں عجیب و غریب خواب بیان کیے گئے۔ مغرب کے مشہور فقیہ ابوالحسن علی بنی حرزہم احیاء کا انکار کرتے تھے۔ ایک دن خواب میں دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تشریف فرما ہیں اور امام غزالی نے ابن حرزہم کی دشمنی کے مارے میں انصاف چاہی۔ یہ دیکھ کر رسول اللہ نے حکم دیا کہ ابن حرزہم کا کرتا اتار کر انھیں کوڑے لگائے جائیں جب پانچ کوڑے مارے گئے تو حضرت صدیق اکبرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن حرزہم نے شاید جو کچھ کیا ہے اتباع سنت میں کیا ہے چنانچہ ان کو چھوڑ دیا گیا صبح دیکھا گیا تو ان کی پیٹھ پر کوڑوں کے نشانات تھے۔[1] امام غزالی کے ہم عصر صوفی قطب شاذلی کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ گزرا ہے چنانچہ وہ بھی بعد میں امام موصوف کے عقیدت مند ہو گئے۔[2] ابوالحسن شاذلی نے خواب میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰ اور حضرت موسیٰ سے فخریہ انداز میں پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کی امتوں میں ایسا آدمی گزرا ہے؟ دونوں نے جواب دیا "نہیں"۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان کے مداحوں میں تصوف کے ذوق آشنا علماء بکثرت نظر آتے ہیں ان کی خوش قسمتی تھی کہ انھیں زبیدی اور سبکی جیسے حامی ملے جنھوں نے انھیں، ناقابل چیلنج، تشخص عطا کیا۔ سبکی نے ان کے مخالفین کے اعتراضات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے اور زبیدی نے دس جلدوں میں " اتحاف السادۃ المتقین" کے نام سے احیاء کی شرح لکھی جس کے شروع میں مخالفین کے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں خود احیاء کی تعریف میں علماء نے زمین و آسمان کے قلابے ملا دئے۔ امام موصوف کے شاگرد عبدالغافر فارسی کا کہنا ہے کہ اس جیسی کتاب اس سے پہلے لکھی نہیں گئی ہے۔[3] شارح مسلم النووی کا کہنا ہے کہ "احیاء قرآن کے لگ بھگ ہے"۔[4] شیخ ابو محمد کازرونی کا قول ہے کہ اگر تمام علوم مٹا دئے جائیں

---

[1] شیخ عبدالقادر بن شیخ عبداللہ بن شیخ عبداللہ العیدروس، تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین، دار الکتب العربی الکبری احمد ۱۳۳۴ھ ج ۱ ص ۹-۱۱ [2] الغزالی ص ۴۹-۵۰
[3] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۹ مناوی کہتے ہیں کہ ایک بڑے بزرگ نے کہا "لوکان نبی بعد النبی لکان الغزالی" اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۹ [4] تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵ الغزالی ص ۴۹
[5] تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵ الغزالی ص ۴۹

تو میں احیاء کے ذریعہ ان سب کو زندہ کروں گا۔[۵۱]

احیاء علوم الدین امام غزالی کی شاہکار تو ہے لیکن معترضین کے لیے مخالفت کا بیشتر سامان اسی کتاب کے اندر موجود ہے احیاء پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں موضوع احادیث کی بھرمار ہے۔ ابن جوزی نے احیاء پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے "وجاء ابو حامد الغزالی فصنف کتاب الاحیاء علی طریق القوم وملاہ بالاحادیث الباطلۃ"[۵۲] ابن تیمیہ نے بھی موضوع احادیث کو احیاء کے نقائص میں گردانا ہے[۵۳] حافظ عراقی نے احیاء کے احادیث کی تخریج کی لیکن بیشتر احادیث کے بارے میں انھیں "لم اجد لہا اسنادًا" (مجھے اس کی اسناد نہیں ملیں) کہہ کر خاموش ہونا پڑا[۵۴] سبکی نے احیاء کی بے سند احادیث پر ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے "ھذا فصل جمعت فیہ جمیع ما وقع فی کتاب الاحیاء من الاحادیث التی لم اجد لہا اسنادًا" اس باب میں انھوں نے ایک سو دو صفحات صرف کیے ہیں جن میں امام غزالی کی بیان کردہ احادیث نقل کی ہیں[۵۵] ایک اندازے کے مطابق اس میں چھ سو ضعیف اور موضوع حدیثیں ہیں[۵۶] ابن رشد نے بھی امام غزالی پر تنقید کی ہے ان کا کہنا ہے کہ "اس امت کے لیے جو بہترین دوا تجویز ہوئی تھی اسے سب سے پہلے خوارج نے، اس کے بعد معتزلہ نے، پھر اشعریوں نے، اس کے بعد صوفیہ نے بدل دیا، آخر میں ابو حامد نے تو تابوت میں آخری کیل بھی ٹھونک دی"[۵۷] امام مازری نے بھی احیاء کی ضعیف اور موضوع احادیث پر اعتراض کیا ہے۔ ان کا اعتراض ہے کہ امام غزالی ایسی چیزوں کو مستحسن قرار دیتے ہیں جن کی اصل ہی مفقود ہے[۵۸] ابو الولید طرطوشی ابن مظفر کے نام امام غزالی کا اس طرح ذکر کرتے ہیں "میں نے غزالی کو دیکھا ہے بے شبہ وہ نہایت ذہین، فاضل اور واقف فن ہیں ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس میں مشغول رہے لیکن اخیر میں سب

---

۵۱ تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵

۵۲ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، دار الطباعۃ المنیریہ القاہرہ الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء ص ۱۶۶

۵۳ مجموع فتاوی ج ۱۰ ص ۵۵۲، ج ۱۱ ص ۵۷۹، ج ۱۳ ص ۲۵۵

۵۴ دیکھیے المغنی علی ہامش احیاء علوم الدین دار الکتب العربیہ الکبری مصر ۱۳۳۴ھ

۵۵ ابن سبکی، طبقات الشافعیہ الکبری، المطبعۃ عیسی البابی الحلبی وشرکاہ ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۸ء ج ۶ ص ۲۸۷-۳۸۹

۵۶ الاخلاق عند الغزالی ص ۸۵، عبد السلام ندوی حکماء اسلام مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء ج ۱ ص ۲۲۵

۵۷ ابن رشد، الکشف عن مناہج الادلہ فی عقائد الملۃ مشمولہ فلسفہ ابن رشد المطبعۃ الحمیدیہ المصریہ ۱۳۱۹ھ ص ۵۷

۵۸ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۹۷

چھوڑ چھاڑ کر صوفیوں سے جا ملے اور فلاسفہ کے خیالات اور منصور حلاج کے معمے مذہب میں ملا دیے۔ فقہاء و متکلمین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائیں احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف میں پوری مہارت نہیں تھی اس لیے منہ کے بل گرے اور پوری کتاب میں موضوع احادیث بھر دیں[1] اسپین میں قاضی عیاض کی ایما پر ۵۰۳ھ میں مریہ کے مقام پر امام غزالی کی تصنیفات نذر آتش کی گئیں[2] غزالی کے اردو سوانح نگار مولانا شبلی نعمانی نے بھی امام غزالی سے مازری، طرطوشی، ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم، قاضی عیاض وغیرہم کے اختلافات کا ذکر کیا ہے خود ان کو اعتراف ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات میں بعض باتیں قابل مواخذہ ہیں مثلاً احادیث کے نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہے سیکڑوں، ہزاروں حدیثیں موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہیں جن کا کتب احادیث میں کہیں پتہ نہیں ہے احادیث پر موقوف نہیں بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں اکثر دور از کار اور بعید از عقل ہیں اور بجز عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہیں کر سکتا اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ میں ایسی باتیں لکھ دی ہیں جو اعتدال سے متجاوز ہیں[3]

امام غزالی کے ناقدین کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر علماء شریعت ہیں جو فتویٰ و قضاء کے ہتھیاروں سے لیس تھے اس کے برعکس ان کے حامی تصوف

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۶ ص ۲۴۲-۲۴۳ / الغزالی ص ۲۷۔ اصل عبارت کا ترجمہ دینے کے بجائے مولانا شبلی کا ترجمہ دیا گیا جس سے کم الفاظ میں سارا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ [2] الغزالی ص ۲۶۷-۲۶۸

[3] الغزالی ص ۲۷۱-۲۷۲ تاریخ دعوت و عزیمت کے مصنف مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے امام غزالی کے ناقدین میں صرف ابن تیمیہ اور ابن جوزی کا ذکر کیا ہے جبکہ ناقدین کی فہرست میں بکثرت چوٹی کے علماء موجود ہیں مذکورہ دو علماء کی مخالفت کو بھی بہت ہلکے انداز میں پیش کیا ہے جو صحیح نہیں ہے اس لحاظ سے امام غزالی پر اردو میں علمی انداز سے اور کمال توازن کے ساتھ تنقید کا سہرا اب بھی مولانا شبلی ہی کے سر ہے۔ ابن جوزی کی مخالفت کا ذکر کرتے ہوئے مولانا ندوی لکھتے ہیں "ان نقائص کے باوجود وہ احیاء العلوم کی اہمیت و مقبولیت کے قائل ہیں اور انھوں نے منہاج القاصدین کے نام سے اس کا اختصار کیا ہے جس میں انھوں نے قابل اعتراض چیزوں کو حذف کر دیا ہے لیکن اس کتاب میں اصل کتاب کی روح اور تاثیر باقی نہیں رہی۔ دیکھئے تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء لکھنو۔ جلد دوم ۱۳۸۹ھ / ۱۹۶۹ء ۱: ۲۱۹۔ سوال پیدا ہوتا ہے کیا اصل کتاب کی روح انھیں قابل اعتراض چیزوں ہی سے وابستہ تھی؟

کے ذوق پوشیدہ تھے اس لحاظ سے تو یہ دیکھا جائے کہ یہ جنگ تصوف اور شریعت کے درمیان نظر آتی ہے۔ مخالفین نے احیاء کی بعض عبارتوں پر سخت اعتراضات کیے۔ ہم یہاں نمونہ کے طور پر ان اعتراضات کی ایک جھلک پیش کریں گے جو تصوف سے متعلق ان کی عبارتوں پر وارد ہوئے۔

امام غزالی نے عالم کی ہیئت کے بارے میں لکھا ہے کہ موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہ تھا[1] "اس کے متعلق علماء کی رائے ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آتا ہے بعض علماء نے اس عبارت کے متعلق سکوت اختیار کیا ہے اور بعض نے سخت کلمات استعمال کیے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ کفر صریح ہے"[2] امام غزالی کہتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے غلبۂ حال میں کپڑے پھاڑ ڈالنا مباح ہے کیوں کہ اس کے مربع ٹکڑوں سے دوسرے کپڑوں اور سجادوں میں پیوند لگایا جا سکتا ہے[3]۔ ابن جوزی نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ مجھے اس آدمی پر حیرت ہے کس طرح اہل تصوف کی محبت نے اس شخص کو اصول فقہ اور مسلک شافعی سے دور پھینک دیا ہے[4]۔ ابن جوزی نے فقہی زاویہ نگاہ سے بھی ان کے اس قول کو باطل ثابت کیا اور کہا کہ حیرت اس پر نہیں کہ ابلیس جہلاء پر تلبیس کرتا ہے بلکہ اس نے ان فقہاء پر بھی کیا ہے جنھوں نے ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کو چھوڑ کر صوفیہ کی بدعتوں کو اختیار کیا[5]۔ زبیدی نے ابن جوزی کے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے[6] وہ بقول ڈاکٹر زکی مبارک مضحکہ خیزی میں اپنی مثال آپ ہے[7]۔

امام غزالی کی قابلِ اعتراض عبارتوں میں ان کا یہ قول بھی ہے "ریاضت سے مقصود فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک جگہ میں ممکن ہے اگر ایسی جگہ نہ ملے تو آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے یا چادر سے سر ڈھانک لے کیوں کہ اس حالت میں وہ ندائے حق سنے گا اور جلالِ ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا"[8] ابن جوزی نے اس پر تعجب کا اظہار کیا کہ ایک فقیہ کے قلم سے یہ سب کیوں کر صادر ہوا۔ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جس آواز کو وہ سنے گا وہ حق کی آواز ہوگی اور

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۳، الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲

[2] الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ [3] احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۶۸

[4] تلبیس ابلیس ص ۳۶۳۔ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

[5] تلبیس ابلیس ص ۳۶۳-۳۶۴ [6] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ [7] الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

[8] احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۶۶ (طویل عبارت کا خلاصہ ہے لیکن علامہ زبیدی نے اتنا ہی نقل کیا ہے۔)

اور جس چیز کا وہ مشاہدہ کرتا ہے وہ جلالِ ربوبیت ہے اس بات کا کیا اطمینان کہ یہ سب چیزیں وساوس اور خیالات فاسدہ نہیں ہیں زیادہ گمان یہی ہے کہ قلتِ طعام کی وجہ سے انسان کو مالیخولیا ہو جائے۔ اس کی وجہ سے وہ ایسی چیزیں سننے اور دیکھنے لگے[۱] امام غزالی نے ابوحمزہ بغدادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ توکل کا اعتقاد کر کے شکم سیری کی حالت میں صحرا میں داخل ہوں اس خوف سے کہیں میری شکم سیری زادِ راہ نہ بن جائے۔ خود غزالی نے لکھا ہے کہ ابوحمزہ کا یہ قول صحیح ہے لیکن دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ ایک ہفتہ تک بغیر طعام کے صبر کر سکتا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ گھاس کھا کر گزارہ کر سکے اور ایک ہفتہ کے بعد اسے ایسے آدمی سے ملاقات کا امکان ہو جس کے ساتھ طعام ہو یا وہ ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں بستی ہو اور وہ گھاس پا سکے[۲] ابن قیم نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے امام غزالی جیسے فقیہ کے قلم سے یہ بہت برا قول ہے جو نکل پڑا ہے۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کو کوئی نہ ملے اور وہ راستہ بھول جائے، یا بیمار پڑ جائے یا آدمی مل بھی جائے تو اسے کھانا نہ دے یا یہ کہ اسے موت آجائے تو کوئی دفن نہ کرے[۳] امام غزالی نے ایک صوفی کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے توکل کا امتحان لینے کی غرض سے ایک جنگل میں رات گزاری جہاں درندے بہت تھے[۴] معترضین کا کہنا ہے کہ غزالی کو اس شخص کی تائید کرنے بجائے اس کی مذمت کرنی چاہیئے تھی[۵] امام غزالی سے جب پوچھا گیا کہ اس شخص کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو بغیر زادِ راہ کے سفر کرتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا "کہ یہ مردان خدا کا عمل ہے"۔ معترضین کہتے ہیں کہ یہ فتویٰ قواعد شریعت کے خلاف ہے کیوں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر زادِ راہ کے جنگل میں سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے ایسا کیا تو وہ آخرت کی سزا کا مستحق گنہگار ہے[۶] امام غزالی نے متعدد جگہ ابوسلیمان دارانی کا یہ قول نقل کیا ہے "جب آدمی حدیث کا علم طلب

۱؎ تلبیس ابلیس ص ۲۸۸ ۲؎ الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۰۴ ص ۸۲-۸۳

۳؎ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ ۴؎ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵، الاخلاق عند الغزالی

۵؎ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰

۶؎ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰

۷؎ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵، تلبیس ابلیس ص ۳۰۰

کرے یا طلب معاش میں سفر کرے یا شادی کرے تو وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا[۱] ابن جوزی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ تینوں باتیں شریعت کے خلاف ہیں آخر علم کیوں نہ حاصل کیا جائے جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے طالب علم کے لیے اپنے پر بچھاتے ہیں اور حضرت عمر فاروق رض کا قول ہے کہ مجھے کسب معاش کے دوران مرنا فی سبیل اللہ مرنے کی بہ نسبت زیادہ پسند ہے اور نکاح کیوں نہ کیا جائے جبکہ رسول اللہ ؐ کا فرمان ہے "تناکحوا تناسلوا..... الخ"[۲] امام غزالی نے شیخ جنید بغدادی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے " اذا کان الاولاد عقوبۃ شھوۃ الحلال فما ظنکم بعقوبۃ شھوۃ الحرام[۳] (جب اولاد شہوت حلال کی عقوبت ہے تو حرام کی شہوت کا حال کیا ہوگا) اس پر ابن قیم نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلطی ہے[۴] ان کے اس قول کو ابن جوزی نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے امام غزالی نے لکھا ہے کہ ایک سالک کو جب ابتدائے راہ میں شب بیداری سے کچھ گرانی محسوس ہوئی تو اس نے ایک طویل عرصہ تک یہ التزام کیا کہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے تاکہ اس کا نفس بخوشی جاگنے کے لیے آمادہ ہو جائے[۵] ایک زاہد نے جب مال و دولت کی محبت کو دل سے نکالنا چاہا تو اپنا سارا اثاثہ بیچ ڈالا اور اس خوف سے کہ لوگوں میں تقسیم کرنے پر شہرت حاصل ہو گی جس سے ریا کا اندیشہ ہے تمام قیمت دریا میں پھینک دی[۶] بعض زہاد حلم و بردباری کے فروغ کے لیے اپنے ہاں کوئی ملازم رکھتے جو ان کو بھری محفل میں گالی دیتا[۷] ایک زاہد شجاعت پیدا کرنے کے لیے سردی کے موسم میں متلاطم سمندر میں سفر کرتے[۸] اور بعض زاہد نیند سے بچنے کے لیے دیوار پر کھڑے رہتے تاکہ گرنے کے خوف سے نیند جاتی رہے[۹] ابن قیم نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے ابو حامد پر حیرت ہے وہ کس طرح ایسی چیزوں کو روا رکھتے ہیں جو خلاف شرع ہیں کسی انسان کے لیے کب جائز ہے کہ وہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے اور کب جائز ہے کہ مال و دولت

---

[۱] احیاء علوم الدین ج ۲ صہ ۲۲ ج ۴ صہ ۱۹۷ [۲] تلبیس ابلیس صہ ۲۹۵ - اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ صہ ۳۲

[۳] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ صہ ۳۲ ، الاخلاق عند الغزالی صہ ۸۰ تلبیس ابلیس صہ ۲۹۷

[۴] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ صہ ۳۲ ، الاخلاق عند الغزالی صہ ۸۰

[۵] احیاء علوم الدین ج ۳ صہ ۵۴ [۶] ایضاً [۷] ایضاً [۸] ایضاً

[۹] ایضاً اتحاف ج ۱ صہ ۳۸

دریا میں پھینک دے اور کہاں کی شریعت ہے کہ بلاوجہ مسلمانوں کو گالی دی جائے اور کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ گالی دینے کے لیے ایک آدمی کو اجرت پر رکھے اور کیا یہ جائز ہے کہ ایک آدمی اونچی دیوار پر کھڑا رہے اگر اسے نیند آئے تو گر کر ہلاک ہو جائے۔ آہ ابوحامد نے تصوف کے عوض فقہ کو کتنا سستا بیچ دیا[1]۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ جنید کے استاذ ابن الکرنبی[2] کا کہنا ہے کہ ایک محلہ میں مجھے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا تو میں پریشان ہو گیا میں نے اس کی یہ تدبیر کی کہ ایک حمام میں جاکر عمدہ عمدہ کپڑے چرالایا اپنا لبادہ ان کے اوپر پہنا اور حمام سے آہستہ آہستہ نکل کر چلنے لگا اتنے میں لوگوں کو پتہ لگا تو انھوں نے دوڑ کر مجھے پکڑا مارا پیٹا اور لصّ الحمام (حمام کا چور) مشہور کر دیا۔ تب میرے دل کو سکون حاصل ہوا اور تسلی ہوئی امام غزالی کہتے ہیں کہ اللہ کے صالح بندے اپنے نفس کی اصلاح کے لیے ایسے طریقے استعمال کرتے ہیں جو بظاہر خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں اور جن کو اہل شریعت برداشت نہیں کر سکتے لیکن اہل اللہ جانتے ہیں کہ اس سے ان کی اصلاح مقصود ہے اور آخر کو وہ اپنی اس خلاف شرع حرکت کی تلافی بھی کرتے ہیں[3]۔ ابن قیم کہتے ہیں "پاک ہے وہ ذات جس نے ابوحامد سے احیاء العلوم لکھوا کر انھیں دائرۂ فقہ سے خارج کر دیا۔ کاش انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی چیزیں نہ لکھی ہوتیں جن پر خاموش رہنا مناسب نہیں ہے تعجب ہے وہ ایسی باتیں بیان کرتے ہیں ان کو مستحسن نگاہوں سے دیکھتے ہیں اور ان کے حاملین کو ارباب الاحوال کا نام دیتے ہیں۔ اس شخص سے بدتر کس کا حال ہوگا جو شریعت کی مخالفت کرتا ہے اور کس طرح جائز ہے کہ دلوں کی اصلاح ارتکاب معاصی کے ذریعہ کی جائے پھر دوسروں کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کیسے جائز ہے؟ اس کے بعد ابن قیم نے امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جو شخص حمام سے ایسے کپڑے چرائے جن کی حفاظت کا اہتمام تھا تو ایسے آدمی کا ہاتھ کاٹ ڈالا جائے آخر میں ابن قیم لکھتے ہیں کہ حمام کے اس چور سے زیادہ مجھے تعجب اس فقیہ پر ہے جس کے علم و عقل کو تصوف نے لوٹ لیا۔ کاش ابوحامد قواعد فقہ کے پابند رہتے اور اس طرح کے ہذیان سے دور رہتے[4]۔ امام غزالی کے اس قول پر بھی تنقید کی گئی ہے کہ "الاشتغال بعلم الظاہر بطالة[5]۔ ابن قیم نے اس کی تردید

---

[1] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸ [2] احیاء میں ابن الکربی دیا ہے جبکہ صحیح ابن الکرنبی ہے۔

[3] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۰۶ (بیان من جملہ حکایات المجلس) و ج ۳ ص ۲۴۹ (بیان حب الجاہ)

[4] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸ [5] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت ہے[1]۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ابو تراب بخشی نے اپنے ایک مرید سے کہا کہ اگر تم بایزید کا دیدار کر لیتے تو دیدار الٰہی سے ستر گنا بہتر تھا[2]۔ ابن قیم نے اس پر تنقید کی اور کہا "ھذا الکلام فوق الجنون بدرجات"[3] ابن جوزی نے بھی یہی تبصرہ کیا ہے[4]۔

امام غزالی سے پہلے یہ قابل اعتراض اقوال تصوف کی کتابوں میں موجود تھے ہم آج بھی ان میں بیشتر عبارتوں کو قوت القلوب، الرسالۃ القشیریہ، اللمع وغیرہ میں دیکھ سکتے ہیں لیکن مخالفین کی نگاہوں میں امام صاحب فقیہہ تھے عالم تھے انھیں ایسے اقوال نقل کرکے ان کی تائید نہیں کرنی چاہیئے تھی یہی وجہ ہے کہ ان کے مخالفین اعتراضات کے دوران اس پر کف افسوس ملتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں کہ صوفیہ ان کے درمیان سے اس بلند پایہ فقیہہ کو اٹھا کر لے گئے۔

امام غزالی کا پیش کردہ تصوف اسی رہبانیت پر مبنی ہے جس کو ابتدائی دور کے مسلمانوں نے کبھی مستحسن نہیں سمجھا البتہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے تصوف کو شریعت کا لباس پہنایا اور اسے اس خوبصورت انداز میں عوام کے سامنے لائے کہ لوگ عش عش کر اٹھے اور حقیقت کی پردہ پوشی کا الزام لگانے کے بجائے انھیں 'حجۃ الاسلام' کا لقب عطا کیا۔ ہم عصر علماء نے ان کے اس رویہ پر احتجاج کیا لیکن تصوف کی اثر آفرینی اور پھر امام غزالی کے ساحرانہ انداز نے ان کی آواز دبا دی۔ ان کی وفات کے بعد جن علماء نے ان پر بے لاگ تنقید کی ان سے صوفیہ ہمیشہ بدظن رہے خود غزالی نے "کتاب الاملاء عن اشکالات الاحیاء" لکھ کر معترضین کے اشکالات کو دور کرنے کی کوشش کی لیکن علاج مرض سے بدتر ثابت ہوا اور مزید اشکالات پیدا ہوتے گئے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام موصوف نے اپنے مخالفین کو جس تلخ تنقید کا نشانہ بنایا اور جس طرح ان کے لیے سخت وسست الفاظ استعمال کیے۔ وہ ان کے تصور اخلاق

---

[1] اتحاف السادۃ المتقین ج ا ص ۳۸ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

[2] احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۰۵ (بذیل جملہ من حکایات المحبین)

[3] اتحاف السادۃ المتقین ج ا ص ۳۸ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

[4] تلبیس ابلیس ص ۳۵۵ ۔ یہ تمام اعتراضات علامہ زبیدی نے اتحاف میں نقل کیے ہیں۔ ہم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ احیاء میں ان قابل اعتراض عبارتوں کی نشاندہی کریں۔ علامہ زبیدی نے معترضین میں ابن جوزی کا نام نہیں لیا ہے صرف "معترض" کہہ کر اعتراض نقل کیا ہے، ہم نے تلبیس ابلیس سے بھی استفادہ کیا ہے۔

پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ ایک ایسے عالم کی طرف سے جو حسد، غصہ اور کینہ جیسی برائیوں پر گہری نظر رکھتا ہو اور باریک بینی سے تجزیہ کرتا ہو، کوئی توجیہ قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔

امام غزالی نے جو تصوف پیش کیا ہے اس میں ترکِ دنیا، بیچارگی و بے بسی، آدم بیزاری، اندوہ دلگیری، گوشہ نشینی، نفس کشی وغیرہ کا عنصر اتنا نمایاں ہے کہ دوسری قدریں مثلاً اولوالعزمی، استقلال، جذبۂ جہاد، بدی کے خلاف نبرد آزما ہونے کا ولولہ ناپید ہو کر رہ جاتی ہیں اس لحاظ سے ان کا تصوف عیسائی رہبانیت کا نیا ایڈیشن ہے ان کی ضخیم کتاب احیاء علوم الدین میں جہاں مہد سے لے کر لحد تک کا سارا سامان موجود ہے جہاد کا کوئی ذکر نہیں ہے ایک لحاظ سے وہ اس میں معذور بھی ہیں کیوں کہ جس زمانہ میں انھوں نے احیا لکھی ہے وہ ان کے حال کا زمانہ تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں تکرار، تضاد بیانی، ذہنی اضطراب اور مایوسی وافر مقدار میں موجود ہے اس کتاب کا قاری اگر مستقل مزاج نہیں ہے تو اس کے اثرات سے اس کا بچ جانا محال ہے۔

تصوف کو فرضِ عین قرار دینا اور فقہ کو دنیاوی علوم میں شمار کرنا تصوف میں ان کے غلو کی ادنیٰ مثال ہے۔ وہ بار بار تصریح کرتے جاتے ہیں کہ تصوف ایک ایسا علم ہے جسے زیرِ تحریر نہیں لایا جا سکتا صرف ذوق و وجدان کے ذریعہ اس کا حصول ممکن ہے لیکن یہ نکتہ بھی وہ اس وقت بیان کرتے ہیں جب علم مکاشفہ ہی پر ان کا قلم رواں ہوتا ہے ایسا علم جو فرض عین بھی ہو اور تحریر و تقریر سے ماورا بھی۔ اس کا حصول کیسے ممکن ہے یہ بات تشریح طلب رہ جاتی ہے؟ سوال یہ ہے کہ جن صوفیانہ احوال و مقامات پر امام غزالی نے قلم اٹھایا ہے کیا وہ علم مکاشفہ کے ذیل میں آتے ہیں یا نہیں؟ اگر وہ اس کے ذیل میں آتے ہیں تو ان کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے اگر نہیں آتے ہیں تو ان کے قلم بند کرنے کا مقصد کیا ہے؟

تصوف کے دفاع میں انھوں نے اپنے مخالفین کے خلاف جو رویہ اپنایا۔ اس سے بآسانی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ ہر محاذ پر اس کی مدافعت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ تصوف کی محبت میں انھیں بہت کچھ کھونا پڑا۔ انھوں نے ایک بے جان تنکے کی طرح اپنے آپ کو تصوف کی بلاخیز موجوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جہاں سے صحیح سلامت کنارے پر آنا ناممکن نہ سہی مشکل ضرور تھا۔ تصوف کا سیل رواں اس لحاظ سے ہر دور میں مسلمانوں کا ذہنی جغرافیہ تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا رہا ہے۔

امام غزالی نے جس متوکلانہ زندگی کی تلقین کی ہے کوئی زندہ قوم اسے اپنا شعار نہیں

بنا سکتی چہ جائیکہ اسلام جو سراپا انقلاب ہے۔

امام غزالی کے پیش کردہ تصوف میں جہاں خامیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں انھوں نے علماء اسلام کو ان مسائل پر غور و فکر کرنے کے لیے مجبور کیا جنھیں ہاتھ لگانا وہ اپنی کسرِ شان سمجھتے تھے۔ نیز اخلاقیات پر قلم اٹھا کر مسلمانوں پر واضح کر دیا کہ وہ خود اصلاح طلب ہیں۔ ان کا تصورِ اخلاق ہزار گونہ منفی سہی لیکن اپنے اندر ایک کشش ضرور رکھتا ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ

؎ دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

اردو میں تاریخ نگاری

۱۹۴۷ء کے بعد کے تاریخی ادب میں نئے رجحانات کا تجزیہ

ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی

سیاسی آزادی کے بعد ہند و پاک میں اردو میں تاریخ پر اہم کام کا آغاز ہوا۔ پہلے یا تو تاریخ اسلام پر کتابیں لکھی گئیں یا پھر مشاہیر اسلام کی سوانح کا مطالعہ پیش کیا گیا۔ کچھ محققین نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کے سلاطین اور مغل شہنشاہوں کی تاریخ میں بھی خاصی دلچسپی لی۔ اس کی وجہ سے اردو میں تاریخ نگاری کا ارتقاء ممکن ہو سکا۔ لیکن اس لٹریچر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو میں مورخین کی دلچسپی حکمرانوں کے سیاسی کارناموں تک محدود تھی۔ آزادی کے بعد ہند و پاک کے دانشوروں نے قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کے دوسرے اہم پہلوؤں کی طرف بھی توجہ مبذول کرائی۔ لہٰذا ہندوستان میں اسلامی فکر، مذہبی تحریکیں، علوم و ثقافت کی ترقی اور مختلف ادوار میں دانشورانہ رجحانات کا تحقیقی مطالعہ شروع ہوا۔ ذیل کی سطور میں ہند و پاک کے چند دانشوروں کی قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر تحقیق و تصنیف کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تاریخ کے موضوع پر ہندوستان میں اردو میں تحقیق و تصنیف کا کام زیادہ تر دار المصنفین اعظم گڑھ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کا رہین منت ہے۔ اعظم گڑھ میں صباح الدین عبدالرحمٰن کی تحقیق و کاوش کے نتیجہ میں متعدد کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ تاریخی ادوار کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم اپنے مقالہ کا آغاز اُن کی کتاب بزم مملوکیہ سے شروع کر رہے ہیں[۱]۔ بزم مملوکیہ میں ترک سلاطین

---

[۱] قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی علمی اور ادبی تاریخ پر صباح الدین عبدالرحمٰن کی تصنیف بزم تیموریہ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے چھ سال بعد بزم مملوکیہ ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی۔ آسانی کے پیشِ نظر ہم نے بزم مملوکیہ پر پہلے تبصرہ کیا ہے۔

کے عہد (یعنی تیرہویں صدی عیسوی) میں علم و دانش کی ترقی کو پیش کیا ہے۔ سلطان قطب الدین ایبک (۱۲۰۶ء تا ۱۲۱۰ء) سے لے کر سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۷ء) تک سلاطین، شہزادوں اور امرا کی علم دوستی اور ادبی کارناموں کے متعلق بہت دلچسپ تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ لیکن کہیں کہیں دورِ حاضر کے محققین کی رائے تاریخ کی اہم شخصیات کے متعلق من وعن تسلیم کر لی گئی ہے۔ اس کی وجہ سے کچھ تصحیح طلب غلطیاں جوں کی توں رہ گئیں ہیں۔ علاوہ ازیں تاریخی شخصیات کے متعلق عہد وسطیٰ کے ماخذوں میں موجود مواد کے غیر ناقدانہ طریقہ پر استعمال نے بھی کتاب کی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ ہم چند خامیوں کا اختصار کے ساتھ ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

سب سے پہلا اعتراض ترک سلاطین کے لیے مملوک کی اصطلاح کے استعمال پر کیا جا سکتا ہے۔ تیرہویں صدی میں تین سلاطین یعنی سلطان قطب الدین ایبک، سلطان التمش اور سلطان غیاث الدین بلبن کے علاوہ دوسرے سب حکمراں جو کہ سلطنت دہلی کے تخت پر بیٹھے غلام کے بجائے شہزادے تھے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا تینوں غلام سلاطین تخت نشینی سے پہلے یا تخت نشینی کے وقت غلامی سے آزاد ہو چکے تھے[۱]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل محقق نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر مستشرقین کی چلائی ہوئی ایک اصطلاح کو بغیر تنقید کے قبول کر لیا ہے۔

ڈاکٹر نظام الدین نے سدید الدین محمد عوفی پر اپنے ایک تحقیقی مقالہ میں لکھا ہے کہ عوفی ۱۲۱۸ء میں وسط ایشیا پر چنگیز خاں کے حملہ کے وقت غزنی ہوتا ہوا لاہور پہنچا پھر جلد ہی ناصر الدین قباچہ، والیٔ پنجاب اور سندھ کا ملازم ہو گیا۔ تھوڑے ہی عرصہ کے بعد قباچہ نے گجرات کے اہم بندرگاہ کھنبایت کو فتح کر لیا اور عوفی کو وہاں کے قاضی کے عہدے پر تعینات

---

[۱] سلطان قطب الدین ایبک نے اپنے آقا سلطان معز الدین کے قتل کے بعد اس کے جانشین اور بھتیجے سلطان محمود سے خطِ آزادی حاصل کیا تھا۔ جبکہ شمس الدین التمش اور بلبن تخت نشینی سے بہت پہلے آزاد ہو چکے تھے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے، خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی ۱۹۵۸ء ص ص - ۸۸، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۵۵ تا ۱۶۲

گیا۔[۵۱] صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس بیان کو صحیح تسلیم کرلیا ہے۔ حالانکہ واقعہ مختلف ہے۔ اگر جوامع الحکایات ولوامع الروایات موصوف کے پیش نظر ہوتی، جوکہ عوفی کا عظیم علمی شاہکار ہے، تو معلوم ہوتا کہ وہ چنگیز خاں کے وسط الیشیا پر حملے کے وقت مغربی الیشیا، کے ملکوں کی سیر کر رہا تھا۔ اور وہاں سے کئی سال بعد بحری جہاز کے ذریعہ کھنبایت پہنچا تھا۔ جہاز میں اس نے قطب نما کو پہلی مرتبہ دیکھا اس کے ذریعہ سمت کا صحیح علم ہوا۔ وہ قطب نما کے عمل سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے اس کی شکل اور عمل کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جوامع الحکایات میں قطب نما کا حوالہ پہلی مرتبہ ملتا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان جہاز راں تقریباً ۱۲ ہویں صدی ہجری سے قطب نما کے استعمال سے واقف تھے۔[۵۲] کھنبایت پہونچ کر وہ وہاں کے حنفی مسلمان تجار کے ہاں ٹھہرا اور اُن کی مذہبی قیادت کے لیے قاضی کے فرائض انجام دینے لگا۔ کھنبایت میں مسلمان تجار کی علیحدہ آبادی تھی۔ ان کو منہدو راجہ کی طرف سے مکمل مذہبی آزادی ملی ہوئی تھی۔ کچھ عرصہ کے بعد کھنبایت ہی میں عوفی کی ملاقات اپنے ہم وطن مہاجر محمد سمرقندی سے ہوئی جو کہ ناصرالدین قباچہ کی ملازمت میں تھا اور سندھ سے کاروبار کے سلسلے میں کھنبایت آیا ہوا تھا۔ محمد سمرقندی عوفی کا مہمان ہوا اور زمانہ قیام میں عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی التنوخی کی کتاب الفرج بعد الشدہ کے فارسی ترجمہ کا مطالعہ کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد عوفی محمد سمرقندی کے ہمراہ اچہ چلا گیا اور وہاں ناصرالدین قباچہ کے دربار سے منسلک ہو گیا۔[۵۳]

---

[۵۱] ملاحظہ ہو۔ M. NIZAMUDDIN, INTRODUCTION TO THE JAWA-MIUL-HIKAYAT-WA-LAWAMIUL-RIVAYAT, London. 1920 P.14

[۵۲] جوامع الحکایات ولوامع الروایات۔ جلد سوم، مخطوطہ خدابخش لائبریری، پٹنہ ورق۔ ۵۲۴ ب

جوامع الحکایات چار جلدوں میں منقسم ہے۔ ہر جلد متعدد ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کی ایک جلد دو حصوں میں حیدرآباد دکن سے بسعی محمد نظام الدین ۱۹۶۶ء اور ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی۔ پھر پہلی اور دوسری جلدیں ایران سے شائع ہوئیں۔ تیسری اور چوتھی جلدیں ابھی تک نہیں چھپی ہیں۔

[۵۳] جوامع الحکایات۔ بخش دوم۔ مولفہ۔ نظام الدین، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۵ء ص ص۔ ۲۶۵ تا ۲۶۶۔ نیز محمد سمرقندی کا نوٹ جو کہ عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی التنوخی کی تالیف کتاب الفرج بعد الشدۃ کے اخیر میں ملتا ہے۔ مخطوطہ فارسی ترجمہ، انڈیا آفس لائبریری لندن، ۱۲۲۲ ، اوراق ۵۶۴ تا ۵۹۴۔

سلطان التتمش کے مشائخِ وقت سے روابط کے بارے میں مصنف کا بیان دورِ حاضر کے دوسرے تاریخ نگاروں کی طرح بزم مملوکیہ کے مصنف کا بیان تاریخی حقیقت کی بجائے افسانوی روایات پر مبنی ہے۔ بعد کی روایات کو بغیر کسی تحقیق کے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر التتمش کے عہد کے سو سال سے بھی زیادہ عرصہ کے بعد عصامی نے اپنی کتاب فتوح السلاطین شائع کی۔ اس میں شاعر نے اُن مقبول عام روایات کو غیر ناقدانہ طور پر شامل کر لیا جو کہ لوگوں نے صوفیاء سے خواص و عوام کی عقیدت بڑھانے کے مقصد سے گھڑی تھیں۔ سلاطین دہلی کی منظوم تاریخ 'فتوح السلاطین میں ادارت نقل کی گئی ہے کہ التتمش ابتدائی زمانہ میں بغداد میں غلام کی حیثیت سے رہا۔ اس کا آقا صوفیاء کا معتقد تھا اور اکثر محفل سماع منعقد کراتا تھا۔ ایک شب محفل سماع میں صوفیاء کی خدمت میں رہا۔ مہمان صوفیا میں قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) بھی شامل تھے۔ جب وہ دہلی آئے اور سماع کو مقبول عام کرنے کے لیے کوشاں ہوئے تو علماء نے اعتراض کیا۔ اس پر سلطان التتمش نے بذریعہ محضر اس کو ممنوع قرار دینے کا فیصلہ کیا۔ جب سماع کے حامیوں کو طلب کیا گیا تو قاضی حمید الدین ناگوری بھی حاضر ہوئے۔ دورانِ بحث سلطان کو مطمئن کرنے کے لیے انھوں نے اس کو یاد دلایا کہ وہ زمانۂ غلامی میں بغداد میں ایک شب اُن کے ساتھ محفل سماع میں شریک رہا تھا اور اس کی خدمت سے خوش ہو کر شیخ نے اس کے لیے دعا بھی کی تھی۔ اس کا سلطان پر خاطر خواہ اثر ہوا اور اس نے صوفیاء کو سماع کی اجازت دے دی[1] لیکن معتبر کتابوں سے اس روایت کی تصدیق نہیں ہوتی ہے طبقات ناصری کے معاصر مولف، منہاج سراج جوزجانی کے مطابق التتمش کا لڑکپن بخارا میں گزرا۔ بعد میں وہ غزنی لایا گیا اور غزنی کے پاس اس کو دہلی میں قطب الدین ایبک کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا تھا۔[2] شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات، فوائد الفواد کی بنا پر ہم بعد میں ثابت کریں گے کہ التتمش کے عہد میں علماء کا زبردست اثر تھا اور صوفیاء کرام چھپ کر بند گھروں میں سماع فرماتے تھے۔

شعراء کے احوال میں بھی کہیں کہیں واقعات کو صحیح طور پر پیش کرنے میں ناکامی ہوئی ہے۔

---

[1] عصامی، فتوح السلاطین مولفہ یوشع، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ص ۱۱۸۔ ۱۲۰

[2] طبقات ناصری، بتصحیح عبدالحئی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ء شمسی، جلد اول۔ ص ۴۴۱

اکثر شعرا کے قصائد میں ممدوحین کی شناخت غلط ہے۔ اس کی وجہ بھی دورِ حاضر کے محققین کی رائے کو من وعن مان لینا ہے۔ مثال کے طور پر تیرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے نامور شاعر عمید لونیکی سنامی کے ممدوحین کی شناخت مشکل ہے۔ کیوں کہ معاصر تاریخوں میں اُن کا ذکر نہیں ہے اور اگر ہے تو اُن ناموں کے ایک سے زائد اشخاص ہیں لیکن یہ مشکل سب ممدوحین کی شناخت میں حائل نہیں ہوتی۔ ان میں سے ایک ممدوح کا نام قصائد میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن بتایا ہے۔ ڈاکٹر اقبال حسین اپنی انگریزی کتاب THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن کی صحیح شناخت سے قاصر رہے ہیں[1] صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس ممدوح کو سلطان غیاث الدین بلبن بتایا ہے[2] اس سلسلے میں معاصر تاریخ، طبقات ناصری اور اس کے بعد برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور عصامی کی فتوح السلاطین مددگار ہوسکتی تھیں۔ منہاج سراج جوزجانی کے مطابق سلطان ناصر الدین محمود کے عہد حکومت میں ولایت ملتان اور سندھ عزالدین بلبن کشلوخاں کی ریاست میں تھی یہ عزالدین بلبن کشلوخاں سلطان ناصر الدین محمود اور اس کے نائب الغ خاں اعظم یعنی بعد کے سلطان غیاث الدین بلبن سے خفا ہوکر ۱۲۵۵ء میں باغی ہوا اور اپنے تحفظ کے لیے ایران کے ایلخاں، ہلاکو کا مطیع ہوگیا[3] برنی نے اسی محمد بن بلبن کی بہادری اور تیر اندازی کی تعریف کی ہے۔ لکھا ہے "محمد کشلو خاں در قسم فضیلت تیر اندازی در خراسان ہندوستان نظیر خود نداشت"[4] عصامی نے مزید اطلاع بہم پہنچائی ہے کہ سلطان ناصر الدین محمود کے عہد کے آخر میں بلبن نے ملتان پر دہلی سے فوج کشی کی۔ اس وقت ملتان میں

---

[1] IQBAL HUSAIN, THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA PATNA 193 F, P. 201

[2] بزم مملوکیہ۔ ص ص ۲۰۴-۲۰۵ - جنوری ۱۹۵۸ء میں ڈاکٹر نذیر احمد، سابق صدر شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے عمید کے کلام کو مختلف تذکروں اور بیاضوں اور نامکمل دیوان کی مدد سے یکجا کر کے دیوان کی شکل میں لاہور (پاکستان) سے شائع کیا ہے۔ انھوں نے محمد بلبن کو سلطان بلبن کے بڑے بیٹے شہزادہ محمد معروف بہ خان شہید سے تعبیر کیا ہے

[3] طبقات ناصری، جلد دوم، کابل۔ دیکھیے دیوان عمید۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ ص ۴۰

[4] تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء ص ۶۶

محمد بن بلبن کشلو خاں حکمرانی کر رہا تھا۔ بلبن نے محمد کے ساتھیوں کو لالچ دے کر اپنی طرف کر لیا اور پھر ملتان کے قلعہ پر آسانی قابض ہو گیا۔ محمد بن بلبن کشلو خاں ملتان سے بھاگ کر منگولوں کی پناہ میں چلا گیا۔[۱] دراصل فاضل مصنف نے محمد بلبن میں اضافت ابنی کو نظر انداز ہی نہیں کیا بلکہ تیرہویں اور چودھویں صدی کی تاریخوں کا بھی بغور مطالعہ نہیں کیا۔

سلطنت کے ابتدائی دور کی نثری کتابوں کی تاریخی اہمیت کا تعین کرنے میں بھی احتیاط سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ حسن نظامی کے طرزِ انشاء کے متعلق لکھا ہے کہ تاج المآثر کا طرز مقبول نہیں اور دلیل یہ ہے کہ حسن نظامی کے معاصر منہاج سراج (جوزجانی) نے طبقات ناصری میں اُس کا تتبع نہیں کیا۔ غالباً فاضل تاریخ نگار یہ بھول گئے کہ طبقات کی شکل میں تاریخ لکھنے کے لیے قرونِ وسطیٰ کے مورخین آسان طرزِ انشاء اختیار کرتے تھے۔ دوسرے فارسی میں معرب اور مسجع نثر لکھنا ہر عالم کے لیے آسان بھی نہیں تھا۔ اس کے لیے ایک خاص مزاج، محنت اور کاوش کی ضرورت تھی۔ اگر بزم مملوکیہ کے مصنف تاج المآثر کے بعد ہندوستان اور ایران میں لکھی گئی تاریخ کی کتابوں کا موازنہ کرتے تو معلوم ہوتا کہ تاج المآثر کے طرزِ انشاء کا اثر ہر اُس تاریخ نگار پر ہوا جو فارسی میں معرب نثر لکھ سکتا تھا۔ اور جبکہ اس کو کسی عظیم فاتح کے کارناموں کی تاریخ لکھنی پڑتی تھی۔ جب عطا ملک جوینی نے چنگیز خاں کی تاریخ لکھی تو اُس نے جہاں گشاد میں مشکل طرزِ انشاء ہی استعمال کیا۔ اسی طرح چودھویں صدی کے آغاز میں دہلی سلطنت کے سب سے عظیم سلطان علاء الدین خلجی کی فتوحات اور کارناموں کی تاریخ کے لیے مولانا کبیر الدین دہلوی اور امیر خسرو نے حسن نظامی ہی کے طرز کا اتباع کیا۔[۲] سولہویں صدی میں بھی ابوالفضل نے اکبر اعظم کے عہد کی تاریخ لکھنے میں حسن نظامی کی طرح مشکل اور معرب نثر کے طرز کو اپنایا یہاں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ بہت سے مسلم مورخین علم تاریخ کے متعلق ایک خاص تصور رکھتے تھے۔ اُن کے مطابق علم تاریخ کا مطالعہ کا حق خواص (ELITE) کو تھا۔ علم تاریخ کا تعلق عوام

---

[۱] فتوح السلاطین، ص۔ ۱۵۴ - ۱۵۵، نیز راقم کا مقالہ THE QARLUGH KINGDOM IN THE NORTH-WESTERN INDIA, ISLAMIC CULTURE, HYDERABAD APRIL, ۱۹۵۰ PP 85-86

[۲] برنی کے مطابق مولانا کبیر الدین پسر تاج الدین عراقی، علاء الدین خلجی کے عہد کی تاریخ کئی جلدوں میں لکھی تھی ان کے انشاء پردازی کے بارے میں برنی "ساحری کردہ" کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ تاریخ فیروز شاہی، ص۔ ۱۲

یا کم پڑھے لکھے لوگوں سے نہ تھا۔[۱] اکثر مورخین عظیم فاتح اور فرماں روا کی تاریخ لکھنے کے لیے ایسا طرز اختیار کرنا ضروری سمجھتے تھے جو عام فہم نہ ہو اور ہیرو کی عظمت سے مطابقت رکھتا ہو۔

تیرہویں صدی میں ترک سلاطین اور امراء کی سرپرستی میں جو قدیم اور اہم عربی کتابوں (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہوا اس کی اہمیت پر خاطر خواہ روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ان ترجموں میں سے صرف امام غزالی کی معرکۃ الآرا تصنیف "احیاء علوم الدین" کے فارسی ترجمہ (مترجم مجدالدین موید محمد الجاجرمی) کا تذکرہ محمد شفیع کے مقالے کے حوالہ سے کیا گیا ہے۔[۲] دوسری کتابوں کے ترجموں کا ذکر بھی نہایت ضروری ہے کیونکہ یہ سب ترجمے کئی اعتبار سے تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ وسط ایشیاء اور افغانستان سے آئے ہوئے مہاجرین کی اکثریت عربی سے نابلد تھی۔ ابتداء میں مدرسوں اور علماء کی بھی کمی تھی۔ لہٰذا سلاطین اور اُن کے علم دوست امراء نے حتی الوسع کوشش کی کہ تمام اہم عربی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا جائے تاکہ علم کا فروغ ہو سکے۔ بہت سے نوارد علماء اور فضلا اس کام میں لگائے گئے۔ نتیجہ میں بہت سی عربی نوادر (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہندوستان ہی میں ہوا۔ بعد میں یہ ترجمے مقبول ہوئے اور آج یہ قدیم فارسی ادب (CLASSICS) کا گراں قدر حصہ تصور کئے جاتے ہیں۔ امیر خسرو اور برنی نے احیاء العلوم کے فارسی ترجمے کی علمی اور ادبی اہمیت کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے۔[۳] امیر خسرو نے احیاء العلوم کے مترجم مجدالدین موید محمد الجاجرمی کے طرز انشاء کو عہد آفریں بتایا ہے۔ اس کے ذریعہ فارسی نثر دینی علوم اور فلسفیانہ موضوعات کے لیے موزوں سمجھی جانے لگی۔[۴] اسی طرح البیرونی کی طب پر کتاب الصیدلہ کا ترجمہ تھا جس کو الکاسانی نے التتمش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی سرپرستی میں کیا تھا۔[۵] ان ترجموں سے پہلے سدیدالدین محمد عوفی

---

[۱] ایضاً ص ۱۵۔۱۶

[۲] یہ مقالہ اورینٹل کالج میگزین، لاہور میں نومبر ۱۹۳۷ء اور مئی ۱۹۳۸ء کے نمبر میں شائع ہوا تھا۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس کا حوالہ دیا ہے۔

[۳] تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۶

[۴] خسرو، رسالہ اعجاز خسروی، نول کشور، جلد اول، ص ص ۵۵۔۵۶

[۵] فارسی ترجمہ کتاب الصیدلہ، از ابوبکر علی بن علی بن عثمان کاسانی، مرتبہ منوچہر ستودہ وایرج افشار، ایران، ۱۳۵۲ھ شمسی، ص ۶۔۸

ناصر الدین قباچہ کی سرپرستی میں قاضی التنوخی کی کتاب الفرج بعد الشدۃ کا ترجمہ اچیہ میں کر چکے تھے۔ التمش کے بعد میں ملتان میں شیخ بہاء الدین زکریا کے ایک مرید نے شیخ شہاب الدین سہروردی (المتوفی ۱۲۳۴ء) کی شہرہ آفاق کتاب عوارف المعارف کا فارسی میں ترجمہ کیا[1] ان مختلف النوع ترجموں کے ذریعہ دینی اور سائنسی علوم کا فروغ ہی ممکن نہیں ہوا بلکہ فارسی نثر کی بھی ترقی ہوئی۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ فارسی نثر کی ابتدائی تاریخ میں سلطنت دہلی کے ابتدائی لٹریچر کو اوّلین مقام حاصل ہے۔

غالبًا کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے بزم مملوکیہ میں ضیا بخشی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی تصانیف سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تیرہویں صدی کے بجائے چودھویں صدی کے عالم اور دانشور تھے۔ لیکن نزہتہ الخواطر کے حوالہ سے اُن کو سلطان التمش کے ہمعصر، نامور شاعر مہرہ کا شاگرد بتایا گیا ہے۔ حالانکہ ضیا بخشی اور شہاب مہرہ کے زمانہ میں تقریبًا سو سال کا بعد ہے۔ ضیا بخشی سلطان علاء الدین خلجی کے عہد سے محمد بن تغلق کے عہد تک رہے۔ وہ چودھویں صدی کے صوفی بزرگ شیخ فرید الدین ناگوری کے مرید بھی تھے۔ کوئی معتبر شہادت ایسی نہیں ہے جس سے اُن کا کوئی تعلق شہاب مہرہ یا اُن کے عہد سے ثابت ہو سکے۔

بزم مملوکیہ کے برعکس بزم تیموریہ زیادہ معیاری تصنیف ہے۔ اس میں بابر بادشاہ سے لے کر اکبر کے عہد تک علم و دانش اور ادب کی تاریخ دلچسپ پیرایہ میں لکھی گئی ہے۔ کہیں کہیں جنگوں کی تفاصیل کا شمول غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بہتر ہوتا اگر اکبر کے زمانہ کے نئے مذہبی رجحانات اور اکبر پر ان کے اثرات کا ذکر کیا جاتا۔ اسی سلسلے میں اکبر کے عہد کے لٹریچر میں جو مواد ملتا ہے اس کی ناقدانہ طریقہ پر توجیہہ ضروری ہے۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کی تالیف مدارج النبوۃ، شیخ احمد سرہندی کی اثبات النبوت اور عبد القادر بدایونی کی تالیف

---

[1] عوارف المعارف کا سب سے پہلا ترجمہ شیخ بہاء الدین زکریا کے مرید قاسم داؤد خطیب نے ۱۲۳۱ء کے لگ بھگ کیا تھا۔ قاسم داؤد خطیب ملتان کے رہنے والے تھے اور تبحر علمی کے لیے مشہور تھے۔ ان کے ترجمہ کا نادر مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں موجود ہے۔ دیکھئے نذیر احمد

THE OLDEST PERSIAN TRANSLATION OF THE AWARIFUL-MAARIF, INDO-IRANICA, CALCUTTA DEC. 1972 PP. 20-50

نجات الرشید کا مطالعہ مفید ہو سکتا تھا کیونکہ ان کتابوں سے اکبر کے نظریات سے اس وقت کے علماء میں جو بے چینی پیدا ہو گئی تھی اس پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ تینوں کتابوں میں سے اکبر کے عقائد اور دعووں کی تردید ملتی ہے۔ ان کتابوں کے شائع کرنے سے مولفین کا مقصد اسلامی عقائد اور شعائر کی حمایت کرنا تھا۔ بزم تیموریہ میں بدایونی کی نجات الرشید پر صرف ایک جملہ ہے کہ "اس میں گناہِ کبیرہ اور گناہِ صغیرہ پر بحث کی ہے"[۵۱] حالانکہ اس میں قرآن، حدیث اور فقہ پر بحث کے علاوہ اکبر کے عہد کی ثقافت، درپیش مذہبی مسائل اور سماج کے آداب کا بھی ذکر ملتا ہے[۵۲] جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے نجات الرشید پہلی کتاب ہے جو اس واقعہ کی نشاندہی کرتی ہے کہ شیخ احمد سرہندی سے کافی پہلے ہندوستانی علماء شیخ علاء الدین سمنانی کے تصوّر وحدت الشہود کو ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کے مقابلہ میں کتاب و سنت کے مطابق سمجھتے تھے[۵۳]

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ صباح الدین عبدالرحمٰن کی "بزم صوفیہ" بھی ایک اہم موضوع سے متعلق ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ دوسرا ایڈیشن نظر ثانی اور مزید اضافہ کے ساتھ ۱۹۷۱ء میں چھپا[۵۴] اس میں پندرھویں صدی کے نصف اول تک کے صوفیاء کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ بے شک قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں صوفیاء کرام کا تاریخی رول بہت اہم ہے۔ مصنف ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے صوفیاء کے تاریخی رول کی اہمیت کو محسوس کر کے تصوف اور صوفیاء پر تحقیق و تصنیف کا آغاز کیا۔ ان کو اپنے اس موضوع سے متعلق ماخذوں کے نقص کا بھی پورا احساس تھا۔ لہٰذا ابتداء ہی میں فرماتے ہیں "اب تک صوفیاء کرام کے جتنے تذکرے لکھے گئے ہیں اُن میں زیادہ تر اُن کی کرامت و خوارق عادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن بزرگانِ دین

---

[۵۱] بزم تیموریہ، اعظم گڑھ، ۱۹۴۸ء ص ۲۶۱-

[۵۲] ملا عبدالقادر بدایونی نے نجات الرشید کو ۱۵۹۱ء میں شائع کیا تھا۔ یہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مطالعہ کے لیے لکھی گئی تھی تاکہ وہ شرعی احکامات کا اتباع کر کے انسان اعلیٰ معیار کی زندگی بسر کر سکے۔

[۵۳] نجات الرشید، مرتبہ سید معین الحق، لاہور، ۱۹۷۲ء ص ص ۴۵-۵۰، ۵۷-۵۸، ۵۹ وغیرہ

[۵۴] ہم نے دوسرا ایڈیشن استعمال کیا ہے۔

کی اصلی تصویر نظروں سے بالکل اوجھل رہی۔ ممکن ہے اس حقیر تالیف میں ناظرین کو ہندوستان کے مشائخ کی کچھ ایسی تصویریں ملیں جو اور تذکروں میں شاید نہ مل سکیں۔"[1]

چونکہ پہلے ایڈیشن پر تبصرے سخت ہوئے تھے۔ خاص طور پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ کتاب کی تکمیل میں مشائخ کے وضعی اور ناقابل اعتماد ملفوظات اور بعد میں لکھے گئے اُن فارسی تذکروں کو استعمال کیا گیا ہے جو کہ واقعات کی بجائے افسانوی حکایات سے بھرپور ہیں اس لیے دوسرے ایڈیشن میں مصنف نے ایک طویل ضمیمہ شامل کیا ہے اور اس میں اُن ماخذوں کے استعمال کا جواز پیش کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے عظیم صوفیاء کے حالات صرف اُن ہی ماخذوں میں تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ اس دلیل سے تاریخ کا طالب علم مطمئن نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے محقق کے اہم فرائض میں تاریخی شہادت کو پرکھنا بھی ہے اسے ناقدانہ طور پر یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ اس کے ماخذ یا مقبول عام روایتوں میں حقیقت کا کتنا شائبہ ہے۔ شیخ معین الدین چشتی اجمیری اور شیخ قطب الدین بختیار کاکی کی ملفوظات کو ہر دور میں سنجیدہ لوگوں نے وضعی اور ناقابل اعتماد سمجھا ہے۔ اُن کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیا اور ان کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے بیانات بہت اہم ہیں۔ جب شیخ نظام الدین اولیاء سے ایک عقیدت مند نے کہا کہ اودھ میں ایک ایک شخص نے اس کو ایک کتاب دکھائی اور اُس کو آپ کی تصنیف بتایا۔ شیخ نے جواب میں فرمایا کہ "اُس نے غلط بتایا۔ میں نے کوئی کتاب نہیں لکھی ہے"[2]۔ ایسے ہی ایک موقع پر شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا ردعمل تھا اپنے زمانہ کی وضعی ملفوظات پر جو کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں سے منسوب کی جاتی تھیں تنقید کرتے ہوئے انھوں نے کہا: "این نسخہا برمن ہم رسیدہ است، مردان بسیار الفاظ است کہ مناسب اقوال ایشان نیست" بعد ازاں فرمودند کہ خدمت شیخ نظام الدین می فرمود کہ من ہیچ کتابی نہ نوشتہ ام زیراکہ خدمت شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ الاسلام قطب الدین و خواجگان چشت قدس اللہ ارواحہم واز مشائخ شجرہ ما ہیچ شخصی تصنیف نہ کردہ است۔"[3]

---

[1] بزم صوفیاء، اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء، ص ۴

[2] فوائد الفواد، نول کشور پریس، ص۔ ۵۴

[3] حمید قلندر، خیر المجالس، بالتصحیح خلیق احمد نظامی، بمبئی ۱۹۵۹ء ص ۵۲۔

دونوں بزرگوں کے مذکورہ بالا بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضعی ملفوظات چودھویں صدی میں دستیاب تھے اور عظیم چشتی صوفیار کی نگاہ میں یہ افسانوں سے زیادہ اہمیت نہ رکھتے تھے۔ مجاوروں اور سجادہ نشینوں نے مزاروں کو پُرکشش بنانے کے لیے ان کتابوں میں وہ قصے شامل کیے تھے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اسی طرح سولہویں صدی میں اخبار الاخیار[1] اور زاد المتقین وسلوک طریق الیقین[2] کے علاوہ صوفیاء کے جو تذکرے مرتب کیے گئے ان میں زیادہ تر روایتیں افسانوی ہیں۔ یہاں ہم مثال کے طور پر اختصار کے ساتھ شیخ جلال الدین تبریزی (سہروردی) اور سلطان شمس الدین التتمش کے عہد کے شیخ الاسلام کے مابین جھگڑے کا ذکر کریں گے۔

صباح الدین عبدالرحمٰن اور اردو میں دوسرے لکھنے والے محققین نے شیخ جلال الدین تبریزی کے حالات شیخ جمال کنبو کی تالیف "سیر العارفین" کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ شیخ جلال الدین تبریزی مختلف اسلامی ممالک کی سیر کے بعد دہلی میں آکر سکونت پذیر ہو گئے۔ یہ سلطان التتمش کا زمانہ تھا۔ اپنی روحانی صلاحیتوں اور پرکشش شخصیت کی وجہ سے تھوڑے ہی عرصہ میں ہر دل عزیز بزرگ ہو گئے۔ اُن کی شہرت اور مقبولیت دیکھ کر دہلی سلطنت کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کو اس قدر حسد ہوا کہ انھوں نے اُن کے خلاف دہلی کی ایک رقاصہ سے سازش کی۔ رقاصہ کا نام گوہر تھا۔ نجم الدین صغریٰ نے اس کو کثیر رقم کے عوض آمادہ کیا تھا کہ وہ سلطان کے سامنے شیخ پر الزام لگائے گی کہ شیخ کے اُس سے

---

[1] اخبار الاخیار شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تالیف ہے۔ اس میں دہلی سلطنت سے لے کر اکبر کے عہد تک کے علماء اور صوفیار کے حالات ہیں۔ اُن کی تصنیفات اور تعلیمات پر یہ معیاری کتاب ہے۔ مولف نے ہزاروں کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور بہت اہم کتابوں سے نمونہ کے طور پر اقتباسات بھی دیے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے اخبار الاخیار۔ مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۰۹ھ

[2] زاد المتقین وسلوک طریق الیقین بھی شیخ عبدالحق محدث دہلی کی تالیف ہے۔ اس میں شیخ علی متقی اور شیخ عبدالوہاب متقی کے حالات کے علاوہ مکہ اور مدینہ میں بسنے والے ہندوستانی شیوخ اور علماء کے حالات بھی ملتے ہیں۔ اس کے دو مخطوطہ معلوم ہوتے ہیں ایک رضا لائبریری رامپور میں ہے اور دوسرا راقم الحروف کی ملکیت ہے۔

بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ناجائز تعلقات تھے۔ معاہدہ کے مکمل ہونے پر سلطان التمش سے شکایت کی گئی اور شیخ کو سزا دلانے کے لیے محضر طلب کیا گیا[1]۔ اس محضر کے حکم کے شیخ بہاء الدین زکریا (سہروردی) بنائے گئے۔ آخر الذکر ملتان سے آئے تھے۔ محضر کی کاروائی سلطان کی موجودگی میں مسجد کے اندر شروع ہوئی۔ جب گوہر بیان دینے کے لیے عدالت میں حاضر ہوئی تو وہ شیخ جلال الدین تبریزی کی عظمت سے اس قدر متاثر ہوئی کہ جھوٹ نہ بول سکی۔ بلکہ اس نے سازش کو منکشف کر دیا۔ اس سے سلطان کی نگاہ میں شیخ جلال الدین تبریزی کی عزت بڑھ گئی اور اس نے نجم الدین صغریٰ کو شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرف کر دیا۔ لیکن شیخ جلال الدین تبریزی اس قدر کبیدہ خاطر ہو چکے تھے کہ وہ دہلی چھوڑ کر بنگال چلے گئے۔ اور وہاں اشاعتِ اسلام میں مشغول ہو گئے۔[2]

شہنشاہ اکبر کے عہد کے احمد خاں نبیرۂ شیخ سماء الدین کنبو نے بھی اپنی تالیف شجرۂ سہرورد میں اس روایت کو ذرا فرق کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شجرۂ سہرورد کی داستان میں رقاصہ گوہر کی جگہ پر ایک خوبصورت غلام لڑکے کا ذکر ہے۔ بتایا گیا ہے کہ شیخ جلال الدین تبریزی نے ایک نوعمر، شکیل غلام لڑکے کو ڈیڑھ ہزار دینار (سکۂ زر) میں خریدا تھا۔ احمد خاں کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ نے شیخ جلال الدین تبریزی پر الزام لگایا تھا کہ غلام کے ساتھ اُن کا برتاؤ اور رویہ خلاف اخلاق تھا۔ باقی تفاصیل سیر العارفین کی طرح شیخ کے بے داغ کردار اور نجم الدین صغریٰ کی شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرفی کے متعلق ہیں۔[3]

اس جھگڑے کے سلسلے میں مختصر لیکن صحیح شہادت شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات 'فوائد الفواد' میں ملتی ہیں۔ شیخ نظام الدین کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کے حکم سے شیخ جلال الدین تبریزی کی دہلی سے جلاوطنی واقع ہوئی تھی۔ آخر الذکر دہلی سے رخصت ہو کر بدایوں میں رہنے لگے تھے۔ بدایوں میں ایک دن اپنی خانقاہ کے دروازے پر کھڑے تھے کہ ایک ہندو رہزن دہی فروش کے بھیس میں آیا۔ جب شیخ کی پرتاثیر نظر اس پر پڑی تو رہزن

---

[1] محضر ایک خاص عدالت ہوتی تھی جو کسی دینی مسئلہ کو طے کرنے کے لیے طلب کی جاتی تھی۔

[2] شیخ جمال کنبو، سیر العارفین مطبع رضوی، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۶۹

[3] احمد خاں اکبر شاہی، شجرۂ سہرورد، مخطوطہ رضا لائبریری رام پور، فارسی ۲۲۵۶ ورق ۴۶ الف تا ۴۸ الف۔

اُن کے قدموں پر گر پڑا اور پھر مشرف بہ اسلام ہو کر اُن کی خانقاہ میں رہنے لگا۔ جلد ہی وہ ایک پرہیزگار درویش بن گیا۔ بعد میں اپنے شیخ کے جانشین کی حیثیت سے علی مولا کے نام سے مشہور ہوئے[1] ایک دوسرے موقع پر شیخ نظام الدین اولیاء نے بتایا کہ ایک دن شیخ جلال الدین تبریزی بدایوں کے باہر اپنے مریدوں کے ساتھ دریا کے کنارے پر گھوم رہے تھے۔ اچانک مریدوں سے کہا کہ اُن سب کو نجم الدین صغریٰ کی نمازِ جنازہ ادا کرنی ہے۔ جب نمازِ جنازہ ادا ہوگئی تو شیخ نے فرمایا "نجم الدین صغریٰ نے مجھے دہلی سے نکالا تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو دنیا ہی سے نکال دیا۔[2] فوائد الفواد میں تیرہویں صدی کے صوفیاء کے سلسلے میں جو اطلاع ملتی ہے وہ صحیح اور غیر مخلوط ہے لیکن صباح الدین عبدالرحمٰن اور دوسرے اردو میں لکھنے والوں نے قصداً اسے نظر انداز کر دیا ہے[3] سیر العارفین میں درج روایت دلچسپ مگر افسانہ ہے۔ اس کو شیخ نظام الدین اولیاء کے بیان پر فوقیت دینے کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بزمِ صوفیا میں چشتی بزرگوں کے متعلق بھی غیر مصدقہ روایات کو استعمال کیا گیا ہے۔ اگلے صفحوں میں ہم اُن روایات کے ناقابلِ قبول ہونے پر بحث کریں گے۔ یہاں اتنا کہنا ضروری ہے کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں نے سلاطین سے کسی قسم کے روابط قائم نہیں کیے۔ وہ سلاطین وقت اور اُن کے دربار سے تعلق کو روحانی زندگی کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ اردو میں تاریخ نگاروں نے نیم صحیح روایات کی بنا پر سلاطین کی صوفیائے کرام سے بے پناہ عقیدت دکھانے کی غرض سے عہدِ وسطیٰ کے لٹریچر میں موجود مواد کی صحت کے بارے میں وہ چھان بین نہیں کی، جس کی ایک تاریخ کے محقق سے امید کی جا سکتی ہے۔ غالباً مسلمانوں کے مذہبی معتقدات اور خوش عقیدگی کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہر اس روایت کو غیر ناقدانہ طور پر تسلیم کر لیا ہے جس سے صوفیا زیادہ پر کشش نظر آئیں۔ نتیجہ میں صوفیاء کے صحیح خدوخال سامنے نہیں آسکے[4]

---

[1] فوائد الفواد، مولفہ میر حسن سنجری، نول کشور پریس، ص ۔ ۱۳۲ - ۱۳۳

[2] فوائد الفواد، ص ۱۴۴ [3] بزم صوفیہ، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷

[4] بزم صوفیا۔ ص ۱۲۳ - ۱۲۵ وغیرہ۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن شیخ محمد گیسو دراز پر ختم ہو گیا تھا۔ لیکن دوسرے ایڈیشن میں شیخ عبدالحق ردولوی پر ایک ضخیم باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس باب کو مولانا شاہ معین الدین (مرحوم) نے لکھا ہے[۱] اس باب میں مولانا شاہ معین الدین نے شیخ عبدالحق ردولوی صابری چشتی کے حفظ شریعت کی کوششوں اور اُن کے اتباع سنت کو بہت سراہا ہے۔ لیکن اُن کے اُن کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کیا گیا ہے جو کہ صرف ہندوستانی ماحول ہی کی دین تھے۔ شیخ کے حالات کے سلسلے میں شیخ عبدالقدوس (متوفی ۱۵۳۷) کی تالیف انوار العیون پہلا اور بہت اہم ماخذ ہے۔ اس کتاب کے مطابق شیخ عبدالحق ردولوی ہندو یوگا فلسفہ سے بھی متاثر تھے۔ وہ یوگیوں کی طرح پاس انفاس یا حبس دم کے قائل تھے۔ وہ خود اور اُن کے مریدین مہینوں زمین میں دفن رہ سکتے تھے۔ اس کو قانونی جواز دینے کے لیے نماز معکوس کہتے تھے۔ شیخ کی تعلیمات اور شخصیت کی تصویر مکمل ہی نہیں ہوتی جب تک اُن کے اور یوگیوں کے مابین روابط اور یوگا کے اُن پر اثر کو پورے طور پر بیان نہ کیا جائے[۲]

اب ہم صباح الدین عبدالرحمٰن کی تصنیف "ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام" پر بحث کریں گے۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے فوجی نظام، ہتھیاروں، آداب حرب اور جنگی جانوروں پر یہ اردو میں خصوصاً اور انگریزی میں بھی کسی حد تک پہلی تحقیق ہے۔ اس کی تکمیل میں معاصر اور بعد کے سب ماخذوں کو استعمال کیا گیا ہے جن میں سے بہت سے وہ ہیں جو چھپے نہیں ہیں اور صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت اور نوعیت کی وجہ سے تاریخی لٹریچر میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ لیکن اس تصنیف میں بھی معاصر مورخین کے بیانات کو بغیر کسی تنقید کے جوں کا توں تسلیم کرنے کی وجہ سے مصنف کے بیانات صحیح واقعات سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ بہتر ہوتا کہ تاریخی مواد کی توجیہہ کرتے وقت موقعہ یا محل سے

---

[۱] ایضاً۔ ص ۵۹۹ تا ۶۳۰

[۲] ملاحظہ ہو تفصیل کے لیے SIMON DIGBY, ABDUL-QUDDUS GANGOHI (1456-1537 A.D): THE PERSONALITY AND ATHITUDES OF A MEDIEVAL INDIAN SUFI, MEDIEVAL INDIA: A MISCELLANY, ALIGARH 1975 VOL. 3, PP. 37-39.

متعلق شہادت (CIR CUMSTANTIAL EVIDENCE) سے موازنہ کر کے دیکھا جاتا کہ کوئی بات معاصر مورخ نے محض زورِ بیان کے لیے لکھ دی ہے یا حقیقت سے بھی کچھ مطابقت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ضیاء الدین برنی سلطان غیاث الدین بلبن کے سلسلے میں کہتا ہے کہ ایک دن سلطان نے جنگ میں ہاتھی کی اہمیت بتاتے ہوئے کہا کہ ایک ہاتھی پانچ سو جنگی گھوڑوں کے برابر تھا[۱] برنی نے اس بیان کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے تسلیم کر لیا ہے۔ اور یہی غلطی صباح الدین عبدالرحمن سے ہوئی ہے[۲] میرے خیال میں اس کو زورِ بیان پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ قرونِ وسطیٰ میں جنگ صرف اچھے تربیت یافتہ گھوڑوں اور سواروں کی مدد سے جیتی جاتی تھی۔ سلطان معز الدین بن سام اور قطب الدین ایبک کی فتوحات میں گھوڑوں اور سواروں کا حصہ تھا۔ ہاتھی ان کے مخالف ہندوؤں کے پاس تھے۔ لیکن ہندو حکمراں کہیں بھی مسلمانوں کا مقابلہ کامیابی سے نہ کر سکے تھے۔

علاوہ ازیں میدان جنگ میں ہاتھیوں کے استعمال اور ان کی کارکردگی پر بھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ماخذوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگی ہاتھیوں کو دو صورتوں میں استعمال میں لایا جاتا تھا۔ اول یہ کہ جب میدان کارزار میں دشمن کا دباؤ بڑھتا تھا تو اس کو روکنے کے لیے ہاتھی آگے بڑھائے جاتے تھے۔ دوسرے جب بڑھتے ہوئے دشمن کی فوج میں ترتیب کو مزید درہم برہم کرنا ہوتا تھا۔ جنگ کی شروعات گھوڑ سواروں سے ہوتی تھی۔ تیز رفتاری کی وجہ سے جنگی گھوڑے کو عہد وسطیٰ سے جیٹ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور ہاتھی کو ٹینک سے جس کو تیر کے ذریعہ بیکار کیا جا سکتا تھا۔ یا پھر اس کی زد سے بآسانی ہٹ کر بچا بھی جا سکتا تھا[۳]

کتاب میں جنگی گھوڑوں کی سپلائی اور ہندوستان میں ان کی افزائشِ نسل کے مراکز کے بارے میں تفصیلات مختصر اور غلط ہیں۔ مصنف کا یہ بیان کہ "سلطان بلبن کی پائے گاہ

---

[۱] ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام ص ۱۲۰

[۲] مزید تفصیل کے لیے دیکھئے میری کتاب SOME ASPECTS OF AFGHAN DESPOTISM IN INDIA, ALIGARH. 1969. PP. 119-121

[۳] ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام — ص ۷۰

میں یعنی جہاں گھوڑوں کی نسلیں تیار ہوتی تھیں ہر قسم کے گھوڑے تھے۔ وہ سندھ سے بہروچی اور تاتاری گھوڑے منگایا کرتا تھا۔ پھر سامانہ، بھٹنڈہ اور بھٹنیر سے چیدہ چیدہ ہندی گھوڑے منگواتا تھا[1] یہ یہاں نیم صحیح ہے۔ کسی معاصر مورخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ شاہی پائے گاہ میں گھوڑوں کی افزائش نسل کا بھی انتظام کیا گیا تھا۔ اور نہ ایسی کوئی شہادت ملتی ہے کہ جس کی بنا پر کہا جا سکے کہ دہلی یا اس کے قرب وجوار میں جنگی اہمیت کے گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز قایم تھے۔ اس سلسلے میں علاقہ کی آب و ہوا کو بہت دخل تھا۔ "مسالک الابصار" اور "صبح الاعشیٰ" کے مؤلفین کے مطابق ہندوستان کی آب و ہوا اچھی نسل کے گھوڑوں کے لیے زیادہ سازگار نہ تھی۔ برنی کے مطابق پنجاب اور افغانوں کے علاقے یعنی پاکستان کے صوبہ سرحد میں اچھے گھوڑے پیدا ہوتے تھے جب وسط ایشیا سے منگولوں کے غلبے کی وجہ سے ہندوستان میں تاتاری گھوڑوں کی براہ راست درآمد کم یا ختم ہو گئی تو سلطان غیاث الدین بلبن کو اس سلسلے میں کسی بڑی پریشانی کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ ایک مرتبہ اس نے امراء کو بتایا کہ اس کا بڑا بیٹا شہزادہ محمد جس کو اس نے ملتان اور سندھ کی ریاست سونپ دی تھی۔ ہر سال تاتاری اور بحری گھوڑے دہلی بھیجتا تھا۔ تاتاری گھوڑے افغان سوداگر خراسان سے لائے تھے یا پھر اپنے علاقے میں پالتے تھے۔ اسی طرح کھوکروں کے علاقہ میں جو کہ راولپنڈی اور جموں کے مابین واقع تھا جنگی گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز تھے۔ یہ علاقہ بھی دہلی کے لیے گھوڑوں کی درآمد کا ذریعہ تھا۔ مشرقی پنجاب میں سامانہ، سنام اور بھٹنڈہ کے نام ملتے ہیں جہاں تجارت کے مقصد سے گھوڑوں کی پرورش ہوتی تھی[2]

---

[1] ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام۔ ص ۷۰

[2] تاریخ فیروز شاہی۔ ۵۳۔ نیز راقم کا مقالہ

THE AFGHANS AND THEIR EMERGENCE IN INDIA AS A RULING ELITE DURING THE DELHI SULTANAT PERIOD, CENTRAL ASIATIC JOURNAL (W. GERMANY) VOL. 26, No. 3-4 PP. 248-49

بحث ونظر

اسلام کا عقیدۂ توحید اور اس کے قرآنی دلائل

مولانا ضیاء الدین اصلاحی

خدا کا انکار بداہت کا انکار ہے، دنیا کے اکثر مذاہب میں خدا کا تصور و اعتقاد موجود ہے، اسلام سے پہلے کے عرب بھی خدا کو مانتے تھے اور اس کی بہت سی صفتوں کو تسلیم کرتے تھے، قرآن مجید نے مختلف آیتوں میں اس کی صراحت کی ہے کہ مشرکین و کفار بھی خدا کے منکر نہ تھے چنانچہ فرمایا :-

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ فَاَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ...... وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ (عنکبوت : ۶۱ و ۶۳)

اور اگر تم ان (مشرکین) سے پوچھو کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور سورج اور چاند کو (تمہارے لیے) مسخر کیا تو وہ ضرور جواب دیں گے کہ اللہ نے، پس یہ لوگ کہاں بھٹک رہے ہیں.... اور اگر تم ان سے دریافت کرو کہ کس نے آسمان سے پانی اتار کر اس سے زمین کو مر جانے کے بعد زندہ کر دیا تو وہ کہیں گے کہ اللہ نے، کہو سب تعریف اللہ ہی کے لیے سزاوار ہے، مگر اکثر لوگ (اسے) نہیں سمجھتے۔

وہ خدا کے ساتھ اولیاء اس لیے ٹھہراتے تھے کہ وہ اللہ سے ان کی قربت کا ذریعہ ہیں :-

وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا

اور جن لوگوں نے اللہ کے سوا مددگار بنا لیے ہیں، کہتے ہیں ہم ان کو نہیں پوجتے

إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى (زمر:۳) ہیں مگر اس لیے کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کردیں۔

قرآن مجید انھیں اس بات پر ملامت نہیں کرتا تھا کہ وہ خدا کو نہیں مانتے تھے بلکہ وہ ان کو اس لیے مطعون کرتا ہے کہ وہ خدا کو صحیح طور پر اور صحیح ڈھنگ سے نہیں مانتے اور اس کی عظمت، کبریائی اور بڑائی کا جیسا لحاظ کرنا چاہئے نہیں کرتے!

ارشاد ربانی ہے :۔

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (یوسف:۱۰۶) اور ان میں سے اکثر خدا پر ایمان نہیں رکھتے مگر شرک کے ساتھ۔

خدا کے باب میں لوگوں کی اس عام گمراہی کی وجہ سے قرآن مجید نے اس کو اپنی تعلیم و ہدایت کا خاص مرکز و موضوع بنایا ہے یہی وجہ ہے کہ توحید اسلام کا اصل الاصول اور اولین بنیادی عقیدہ ہے، اسلام کو جو چیز دوسرے مذاہب سے ممتاز اور مختص قرار دیتی ہے وہ خدا کا یہی صحیح تصور ہے، مشرکین کو قرآن سے نفرت و بیزاری اس لیے تھی کہ وہ توحید کی تعلیم دیتا تھا جبکہ انھیں خدائے واحد کا نام سننا بھی گوارہ نہ تھا چنانچہ فرمایا :۔

إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا (مومن : ۱۲) جب اللہ واحد کو پکارا جاتا تھا تو تم انکار کردیتے تھے اور اگر اس کے شریک ٹھہرائے جاتے تھے تو تم مان لیتے تھے۔

دوسری جگہ ہے :۔

وَإِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ (زمر: ۴۵) اور جب اللہ واحد کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان لوگوں کے دل سکڑ جاتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔

تصور توحید کی قدامت

حالانکہ توحید انسان کے دل کی آواز اور اس کی فطرت کا عین اقتضاء ہے، ابتداءً انسان اسی عقیدہ پر قائم و استوار رہا مگر آہستہ آہستہ وہ توحید کی صراط مستقیم سے منحرف ہونے لگا اور ایک خدا کے بجائے ان گنت معبودوں کی پرستش کرنے لگا، دنیا کے ہر گوشہ میں تدریجی ارتقاء کا عمل پایا جاتا ہے، انسان کے جسم کی طرح اس کے دماغی تصورات بھی پچھلے

درجوں سے بلند ہوکر بتدریج اونچے درجوں تک پہنچے ہیں لیکن خدا کی ہستی کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف دکھائی دیتی ہے، یہاں ارتقاء کی جگہ ایک طرح کا تنزل یا ارتجاع کا قانون کارفرما نظر آتا ہے، مولانا ابوالکلام آزاد تحریر فرماتے ہیں:۔

"انسانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قیامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے یعنی صرف ایک ان دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنھیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا پیدا کیا لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس جگہ سے قدم بتدریج پیچھے ہٹنے لگے اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد آلہہ کا تصور پیدا ہونے لگا یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا۔

اگر خدا کے تصور میں وحدت کا تصور انسانی دماغ کا بلند تر تصور ہے اور اشراک و تعدد کے تصورات نچلے درجہ کے تصورات ہیں تو ہمیں اس نتیجہ تک پہنچنا پڑتا ہے کہ یہاں ابتدائی کڑی جو نمایاں ہوئی وہ نچلے درجہ کی نہ تھی، اونچے درجے کی تھی اور اس کے بعد جو کڑیاں ابھریں انھوں نے بلندی کی جگہ پستی کی طرف رخ کیا، گویا ارتقاء کا عام قانون یہاں بے اثر ہوگیا، ترقی کی جگہ رجعت کی اصل کام کرنے لگی"۔ (ترجمان القرآن تفسیر سورۂ فاتحہ جلد اول صفحہ ۱۴۲)

انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات کا خیال ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی ابتدا ان اوہامی تصورات سے ہوئی جو اس کی ابتدائی معیشت کے طبعی تقاضوں اور احوال وظروف کے قدرتی اثرات سے نشوونما پانے لگے تھے، یہ تصورات قانون ارتقاء کے ماتحت درجہ بدرجہ مختلف کڑیوں سے گزرتے رہے اور بالآخر انھوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کرلی۔

ان علمائے اجتماعیات کے خیال کے مطابق خدا کے بارے میں انسان پہلے اوہامی تصورات رکھتا تھا جن سے تعدادِ آلہہ اور طرح طرح کی الٰہی قوتوں کا تصور پیدا ہوا اور پھر اسی تصور نے ترقی کرکے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کرلی مگر مولانا ابوالکلام آزاد

اس خیال اور نظریے کی مدلل تردید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ بیسویں صدی کے انکشافات نے نہ صرف یہ کہ اس بنیادیں متزلزل کر دی ہیں بلکہ اسے یک قلم منہدم کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

"اب انھیں ٹھوس اور ناقابل انکار تاریخی شواہد کی روشنی میں صاف صاف نظر آگیا کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو انھوں نے اعلیٰ اور ترقی یافتہ قرار دیا تھا وہ بعد کے زمانوں کی پیداوار نہیں ہے بلکہ جمعیت بشری کی سب سے زیادہ پرانی متاع ہے، مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی انتسابات کے تصورات، اجداد پرستی کی رسوم اور جادو کے توہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے جو تصور انسانی دل و دماغ کے افق پر طلوع ہوا تھا وہ ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی کا بے لاگ تصور تھا یعنی خدا کی ہستی کا توحیدی اعتقاد" (ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۲۶)

مولانا نے آسٹریلیا اور جزائر کے وحشی قبائل اور مصر کے قدیم ترین آثار، دجلہ و فرات کی قدیم آبادیوں کی کھدائی، موہنجداڑو کے آثار اور سامی قبائل کی جدید اثریات کی روشنی میں نہایت مدلل طور پر ثابت کیا ہے کہ ان سب ملکوں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا اور ان کے باشندوں کا بنیادی تصور توحید الٰہی کا تصور تھا، اصنام پرستانہ تھا۔

دینی نوشتوں اور قدیم قوموں کی مذہبی روایات سے بھی یہی حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ انسان کا قدیم اور اصلی تصور توحید کا تھا۔

توحید کے قرآنی دلائل سے متکلمین کی بے پروائی

قرآن مجید نے انسانی فطرت کے اس وجدانی احساس اور سب سے قدیم، برحق اور مانوس عقیدۂ توحید کی صدا نہایت زور و شور سے بلند کی اور اسے بار بار اتنے مختلف پیرائے اور متعدد اسلوب میں اس قدر دلکش انداز اور دلآویز طرز میں دہرایا کہ کسی کو بھی شک و انکار کی گنجائش ہی باقی نہ رہ جائے، اس نے دلائل و شواہد کے انبار لگا دیے مگر کلام و عقائد کی کتابیں توحید کے قرآنی دلائل سے خالی ہیں، متکلمین اسلام نے یونانی فلسفہ و منطق سے کثرت اشتغال کی بنا پر توحید اور دوسرے عقائد اسلامیہ کے اثبات میں اپنا تمام تر دارومدار معقولات و مظنونات پر رکھا اور قرآن مجید میں غیر ضروری اور دور از کار تاویل و توجیہ سے کام لیا، کتب کلامیہ کی قرآنی دلائل سے تہی مائیگی کا ذکر کرتے علامہ شبلیؒ لکھتے ہیں:

"خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں

قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ میں ان کا ذکر تک نہیں"۔ (علم الکلام حصہ اول ص۱۹۱)
علامہ شبلی کتب عقائد کی بے مائگی کے ساتھ ان کی بعض غلطیوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:—

"سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑوں وہ باتیں جن کو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چنداں تعلق نہ تھا عقائد اسلام میں شامل کرلی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ ان کے اثبات اور استدلال میں صرف ہوگیا، شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو تو سینکڑوں تک تعداد پہنچے گی حالانکہ ان میں جن کو عقائد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے دہائی سے بھی کم ہوں گے..... دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد میں شارع نے جس قدر تصریح کی تھی اس پر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزء عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دوراز کار تھیں اس لیے ان کے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سعی بےنذر صرف کی گئی جو بالکل رائگاں گئی..... اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل عقائد میں شامل ہوگئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت والجماعت ہونے کا معیار قرار پائے"۔ (علم الکلام حصہ اول ص۱۹۷، ۱۹۸)

اس غلطی اور بے مائگی کا سبب یہ ہوا کہ متکلمین معقولات و مظنونات کی پیچ در پیچ وادی میں جا پڑے اور انھوں نے قرآن کے طریقۂ بحث اور اسلوب استدلال کو نظر انداز کر دیا، چنانچہ توحید کو بھی ثابت کرنے کے لیے منطق کے اصول موضوعہ کے مطابق مقدمات ترتیب دیے گئے اور صغریٰ و کبریٰ قائم کر کے نتائج نکالے گئے حالانکہ قرآن کے طرز استدلال کی نوعیت اس سے یکسر مختلف ہے۔

قرآن مجید کے طریقۂ استدلال کی خوبی و دل نشینی

قرآن مجید کا مقتضائے حال کے مطابق ہونا اس کی بلاغت اور اثر آفرینی کا سب سے بڑا ثبوت ہے، اسی لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ بحث وجدال کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے لوگوں کی ذہنیت کو سامنے رکھ کر اپنے دلائل و حجج پیش کرتا ہے اس طرح اس کا اصلی مدعا بھی آشکارا ہوجاتا ہے اور لوگوں کے عقائد و خیالات کی گمراہیاں اور غلطیاں بھی اچھی طرح

واضح ہو جاتی ہیں، اس کے طرز استدلال کی خوبی اور دل نشینی سے منکرین خدا اس کے وجود کے قائل ہو جاتے ہیں اور وہ لوگ بھی شرح صدر اور اطمینان قلب حاصل کر لیتے ہیں جو خدا کی ذات، اس کی صفات اور ان کے لوازم کے بارے میں غلط نقطۂ نظر کے حامل ہوتے ہیں، مولانا ابوالکلام آزاد نے قرآنی دلائل کی عظمت و جاذبیت اور متکلمین کے طریقۂ بحث و استدلال کی خامی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"قرآن کا اسلوب بیان یہ نہیں ہے کہ نظری مقدمات اور ذہنی مسلمات کی شکلیں ترتیب دے اور پھر اس پر بحث و تقریر کر کے مخاطب کو رد و تسلیم پر مجبور کرے، اس کا تمام تر خطاب انسان کے فطری وجدان و ذوق سے ہوتا ہے، وہ کہتا ہے خدا پرستی کا جذبہ انسانی فطرت کا خمیر ہے، اگر ایک انسان اس سے انکار کرنے لگتا ہے تو یہ اس کی غفلت ہے اور ضروری ہے کہ اسے غفلت سے چونکا دینے کے لیے دلیلیں پیش کی جائیں، لیکن یہ دلیل ایسی نہیں ہونی چاہئیے جو محض ذہن و دماغ میں کاوش پیدا کر دے بلکہ ایسی ہونی چاہئیے جو اس کے نہاں خانۂ دل پر دستک دے دے اور اس کا فطری وجدان بیدار کر دے، اگر اس کا وجدان بیدار ہو گیا تو پھر اثبات مدعا کے لیے بحث و تقریر کی ضرورت نہ ہو گی، خود اس کا وجدان ہی اسے مدعا تک پہنچا دے گا یہی وجہ ہے کہ قرآن خود انسانی کی فطرت ہی سے انسان پر حجت لاتا ہے:۔

بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ	بلکہ انسان کا وجود خود اس کے خلاف (یعنی اس کی کج اندیشیوں کے خلاف) حجت ہے اگرچہ وہ (اپنے وجدان کے خلاف) کتنے ہی عذر بہانے تراش لیا کرے۔
(قیامہ: ۱۴، ۱۵)	

اور اسی لیے وہ جا بجا فطرت انسانی کو مخاطب کرتا اور اس کی گہرائیوں سے جواب طلب کرتا ہے..... وہ مخاطب سے اس طرح اور ایسے سوالات کرتا ہے جو اپنی جگہ ایک مستقل دلیل ہوتے ہیں، کیوں کہ ہر سوال کا صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے اور وہ فطرت انسانی کا عالمگیر اور مسلمہ اذعان ہے، ہمارے متکلموں کی نظر اس پہلو پر نہ تھی اس لیے قرآن کا اسلوب استدلال

ان پر واضح نہ ہوسکا اور وہ دور دراز گوشوں میں بھٹک گئے۔"

(ترجمان القرآن جلد اول ص۱۵ تا ۱۴ه)

قرآن مجید اور متکلمین کے استدلال کا فرق بھی مولانا کی زبان سے سننے کے لائق ہے، کیا خوب ارشاد فرماتے ہیں:۔

"قرآن حکیم کے دلائل و براہین پر غور کرتے ہوئے یہ اصل ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہئیے کہ اس کے استدلال کا طریقہ منطقی بحث و تقریر کا طریقہ نہیں ہے جس کے لیے چند در چند مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور پھر اثبات مدعا کی شکلیں ترتیب دینی پڑتی ہیں بلکہ وہ ہمیشہ براہ راست تلقین کا قدرتی اور سیدھا سادا طریقہ اختیار کرتا ہے، عموماً اس کے دلائل اس کے اسلوب بیان و خطاب میں مضمر ہوتے ہیں، وہ یا تو کسی مطلب کے لیے اسلوب خطاب ایسا اختیار کرتا ہے کہ اسی سے استدلال کی روشنی نمودار ہوجاتی ہے یا پھر کسی مطلب پر زور دیتے ہوئے کوئی ایک ایسا لفظ بول جاتا ہے کہ اس کی تعبیر ہی میں اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے اور خود بخود مخاطب کا ذہن دلیل کی طرف پھر جاتا ہے چنانچہ اس کی ایک واضح مثال یہی صفت ربوبیت کا جا بجا استعمال ہے، جب وہ خدا کی ہستی کا ذکر کرتا ہوا اسے رب کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے تو یہ بات کہ وہ رب ہے جس طرح اس کی ایک صفت ظاہر کرتی ہے، اسی طرح اس کی دلیل بھی واضح کردیتی ہے، وہ رب ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اس کی ربوبیت تمہیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے اور خود تمارے دل کے اندر گھر بنائے ہوئے ہے پھر کیونکر تم جرأت کرسکتے ہو کہ اس کی ہستی سے انکار کرو، وہ رب ہے اور رب کے سوا کون ہوسکتا ہے جو تمہاری بندگی و نیاز کا مستحق ہو.....

افسوس ہے کہ ہمارے مفسروں کی نظر اس حقیقت پر نہ تھی کیونکہ منطقی استدلال کے استغراق نے انھیں قرآن کے طریق استدلال سے بے پروا کردیا تھا نتیجہ یہ نکلا کہ ان مقامات کے ترجمہ و تفسیر میں قرآن کے اسلوب بیان

کی حقیقی روح واضح نہ ہو سکی اور استدلال کا پہلو طرح طرح کی توجیہات میں گم ہو گیا۔" (ترجمان القرآن جلد اول ص۶۱، ۶۲)

توحید کے قرآنی دلائل کی نوعیت و بنیاد

قرآن مجید کے استدلال کی بنیاد و نوعیت خطابی و الزامی بھی ہوتی ہے اور عقلی و برہانی بھی، جن لوگوں نے قرآن مجید پر گہری نظر ڈال کر اس کے استدلال کی خوبیوں پر غور نہیں کیا انھوں نے اس کے دلائل کو ظنی اور الزامی سمجھ لیا اور کہا کہ اس کو برہانیت سے کوئی تعلق نہیں، دور حاضر کے فلسفہ و سائنس کے شیدائیوں کو بھی یہی دھوکہ ہوا جس کے نتیجہ میں انھیں قرآن کے دلائل فلسفہ و سائنس کی دلیلوں کے مقابلے میں ہیچ اور کمتر نظر آرہے ہیں ذیل میں قرآن مجید سے توحید کے سیدھے سادے اور فطری و بدیہی استدلال کے بعض نمونے پیش کیے جاتے ہیں اس سے قرآن کے حسن استدلال کے علاوہ یہ بھی ظاہر ہوگا کہ حکماء و متکلمین کے طریقہ استدلال کے مقابلہ میں قرآن کا استدلال کس قدر قوی، برتر، موثر اور دل نشیں ہے۔ جو علماء زندگی بھر فلسفیانہ قیل و قال اور مباحث کلامیہ میں الجھ کر توحید کے منطقیانہ دلائل میں کاوش و کرید کرتے رہے انھیں بھی بالآخر اعتراف کرنا پڑا کہ توحید اور دوسرے عقائد کے اثبات میں قرآنی بحث و استدلال سے ہی گتھیاں اور پیچیدگیاں سلجھ سکتی ہیں اور اسی سے شرح صدر اور صحیح رہنمائی بھی نصیب ہو سکتی ہے۔

توحید کے قرآنی دلائل کی خطابی و الزامی نوعیت

قرآن اپنے استدلال کی ایک بنیاد خود مخاطب کے اقرار و اعتراف پر قائم کرتا ہے یعنی مخاطب جن باتوں کو مانتا اور تسلیم کرتا ہے اور جو چیزیں اس کے نزدیک بالکل بدیہی یقینی اور ثابت شدہ ہوتی ہیں قرآن ان کے مقتضیات و لوازم کی تشریح کر کے ان کو بھی اسے ماننے اور تسلیم کرنے کی دعوت دیتا ہے اور جو امور ان مسلمات اور ثابت شدہ حقائق کے خلاف ہوتے ہیں ان کو رد کرنے کا مخاطب سے بھی مطالبہ کرتا ہے، استدلال کا یہ طریقہ خطابی و الزامی ہونے کے باوجود بالکل فطری اور عقلی ہے کہ مخاطب کے اعترافات اور مسلمات بیان کر کے ان سے اس پر حجت قائم کی جائے۔ یہ خیال غلط ہے کہ استدلال کے اس طریقہ میں اس کی اساس و بنیاد بلا ثبوت ہوتی ہے کیونکہ قرآن مجید حشو و زوائد سے پاک ہے اس لیے اس کا یہ انداز نہیں ہوتا

کہ جو بات مخاطب کے نزدیک قطعی اور تسلیم شدہ ہے اس کو بھی مدلل کرنے پر وقت ضائع کرے۔ اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

مشرکین خدا اور اس کی متعدد صفتوں کو مانتے تھے، اس کی بنیاد پر قرآن مجید نے ان سے کہا کہ ان صفات کے لوازم اور مقتضیات کو بھی تسلیم کرو اور ان کو ماننے اور تسلیم کرنے کے نتیجہ میں جن باتوں کی نفی ہوتی ہے ان کو نہ مانو مثلاً وہ یہ مانتے تھے کہ خدا ہی آسمان وزمین کا خالق، مخلوق کو روزی اور موت وحیات دینے والا ہے لیکن اسے رب، حاکم اور مالک نہیں مانتے تھے اس بنا پر قرآن نے ان کے رویے کی مذمت کی اور ان سے مطالبہ کیا کہ جب تم ان صفات کو تسلیم کرتے ہو تو اس سے خود بخود تم پر یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ اسی کو رب بھی مانو۔

قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُوْنَ فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلٰلُ فَأَنّٰى تُصْرَفُوْنَ (یونس: ۳۱-۳۲)

پوچھو! وہ کون ہے جو آسمان وزمین سے تمہیں روزی دے رہا ہے یا وہ کون ہے جس کے قبضہ میں تمہارے کان اور آنکھیں ہیں اور وہ کون ہے جو بے جان سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان کو نکالتا ہے اور وہ کون سی ہستی ہے جو کارخانہ عالم کا نظم و نسق کر رہا ہے تو یقیناً وہ یہی کہیں گے کہ اللہ ہے، اچھا تو ان سے کہو پھر کیوں اس سے نہیں ڈرتے، ہاں بے شک یہ اللہ ہی ہے جو تمہارا حقیقی رب ہے، پس حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہے تو تم کہاں بھٹکے جاتے ہو۔

دوسری جگہ ان کے اس اقرار وتسلیم کا ذکر کرکے کہ آسمان کا خالق اللہ ہے ان پر یہ حجت قائم کی ہے کہ امر وحکم بھی اسی کا ہونا چاہیے:۔

إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ .... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (اعراف: ۵۴)

بے شک تمہارا رب وہی اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا...... آگاہ کہ خلق وامر اسی کے لیے خاص ہے۔

مشرکین کو اپنے معبودوں کی درماندگی و مجبوری اور ان کے عجز و بے بسی کا اعتراف تھا مگر اس کے باوجود وہ ان کی پرستش کرتے تھے، قرآن مجید نے ان کے اس اعتراف و تسلیم سے ان کے خلاف حجت پیش کی اور کہا کہ جب تم ان کی بے بسی اور مجبوری کا خود مشاہدہ کرتے رہتے ہو اور یہ باور کرتے ہو کہ وہ نہایت عاجز و درماندہ ہیں، نہ سن سکتے ہیں، نہ دیکھ سکتے ہیں، نہ کسی کو روزی پہنچا سکتے ہیں اور نہ کسی کو نفع و ضرر دے سکتے ہیں، اپنی عاجزی و بے بسی کی وجہ سے اپنی حمایت و مدافعت بھی نہیں کرسکتے تو پھر ان کی عبادت کیوں کرتے ہو، پرستش کے لائق تو وہ خدائے واحد ہے جو قوی و قادر ہے، اس قسم کی آیتیں بے شمار ہیں، ایک مثال ملاحظہ ہو۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ	اے لوگو! ایک مثال بیان کی جاتی ہے
فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ	اسے غور سے سنو، اللہ کے سوا جن کو تم پکارتے
مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا	ہو وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کرسکتے اگرچہ اس
ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن	کے لیے سب کے سب اکٹھا ہو جائیں اور اگر
يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا	مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے تو یہ اس سے
يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ	واپس نہیں لے سکتے، طالب و مطلوب دونوں
الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۝ مَا قَدَرُوا	ناتواں اور کمزور ہیں، انھوں نے اللہ کی ویسی
اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ	قدر نہیں کی جیسی کرنی چاہیے تھی، بے شک اللہ
عَزِيزٌ ۝ (الحج: ۷۳، ۷۴)	قوت والا اور غالب ہے۔

توحید کے قرآنی دلائل کی برہانی نوعیت

اس کی تردید پہلے ہی کی جاچکی ہے کہ قرآن کے الزامی اور خطابی دلائل کی وجہ سے یہ سمجھنا کہ وہ برہانیات اور ٹھوس عقلی و فطری دلائل سے خالی اور اس کا استدلال تمام تر ظنی ہے غلط ہے، دراصل یہ قرآنی استدلال کی ایک خاص نوعیت تھی، اس کی دوسری نوعیت برہانی ہے جس کی بنیاد نظام کائنات اور خود انسانی فطرت پر مبنی ہے، قرآن نے دلائل کی اسی قسم کو آیات اللہ کہا ہے جو بالکل واضح، صریح، قطعی اور اس قدر موثر، دلنشیں اور ایچ پیچ سے خالی ہیں کہ استدلال کے وضعی اور منطقیانہ انداز کو ان سے کوئی نسبت نہیں ہوسکتی، قرآن مجید نے ان کا بار بار نہایت کثرت سے ذکر کیا ہے اور انہی کے متعلق فرمایا ہے کہ:۔

سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (حم السجدہ: ۵۳)

ہم ان کو اپنی دلیلیں کائنات میں اور خود ان کے اندر دکھائیں گے، یہاں تک کہ ان پر واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَفِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ (ذاریات ۲۱-۲۲)

اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں اور تمہارے نفوس کے اندر بھی ہیں، کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتی ہیں اور آسمان میں تمہاری روزی اور وہ چیز بھی ہے جس کی تمہیں دھمکی دی جاتی ہے۔

دلائل آفاق

اسی لیے وہ بار بار خدا کی وحدانیت اور یکتائی کو ثابت کرنے کے لیے انسان کو کائنات کا مشاہدہ کرنے، آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اور دنیا کی تمام چیزوں میں غور وفکر کرنے کی دعوت دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ انسان کو خود اپنے وجود اور خلقت پر غور کرنے سے بھی خدا کے ایک ہونے کی گوناں گوں شہادتیں ملیں گی۔ پہلے ہم کائنات کے دلائل پر بحث کرتے ہیں جن کو قرآن نے آفاقی دلائل سے تعبیر کیا ہے۔

دراصل یہ کائنات اور اس کے درمیان کی ساری چیزیں۔ اس کا مضبوط و مستحکم نظام خدا کی ربوبیت و رحمت کا مظہر اور اس کی حکمت و خلاقی کا نتیجہ ہے، ہم اس کا ہر وقت مشاہدہ بھی کرتے رہتے ہیں اگر ہم اس پر غور کریں تو اس کی ہر ہر چیز بلکہ اس کا ایک ادنیٰ اور معمولی ذرہ بھی ہم کو ایک ایسے معبود حقیقی کے وجود کا پتہ دے گا جو جمال و کمال کی تمام صفات سے متصف ہے اور ہماری عقل و فطرت خود بول اٹھے گی کہ یہ سارا نظام کسی حکیم و دانا ہستی کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے:

برگ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

قرآن مجید نے کائنات اور اس کے مظاہر سے مختلف حیثیتوں سے خدا کی وحدانیت پر استدلال کیا ہے، اس کی ایک اہم دلیل اس کارخانۂ عالم کی یکسانی و ہم آہنگی ہے۔ طوالت کے

خوف سے ہم اسی ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

نظام عالم کی یکسانی و ہم آہنگی توحید کی اہم قرآنی دلیل ہے۔

قرآن مجید میں یہ بات متعدد جگہ بیان ہوئی ہے کہ خدا نے ہر چیز کو جوڑے جوڑے پیدا کیا ہے مثلاً :۔

وَخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًا (نباء: ۸) — اور ہم نے تم کو جوڑے جوڑے پیدا کیا

دوسری جگہ فرمایا :۔

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (ذاریات: ۴۹) — اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے پیدا کیے تاکہ تم یاددہانی حاصل کرو۔

قرآن اس بات کو توحید اور معاد دونوں کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ ساری کائنات مختلف اجزا و عناصر کا مجموعہ ہے اور گو اس کے اکثر اجزا ایک دوسرے سے بالکل مختلف و متضاد معلوم ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ان میں ایسی ہم آہنگی اور باہمی یکسانیت ہے کہ اگر ایک کا وجود نہ ہو تو دوسری بالکل بے معنی ہو جائے گویا کائنات کے ان متقابل و متضاد عناصر میں وہی وحدت و موافقت ہے جو ہر چیز کے جوڑے میں ہوتی ہے۔ مرد و عورت مختلف خصوصیات کے مالک ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے لیے جس طرح ناگزیر ہوتے ہیں اسی طرح وہ بالکل ہم آہنگ اور موافق بھی ہوتے ہیں، غور کرو تو معلوم ہوگا کہ ایسی بے مثال ہم آہنگی اور یکسانی بغیر کسی حکیم و علیم ذات کے ارادہ کی کارفرمائی کے یوں ہی اور اتفاقاً نہیں ہو سکتی۔

زوجین کی طرح کائنات خلقت کے ہر گوشے میں ہمیں مختلف و متضاد عناصر میں ایسی ہی مناسبت اور سازگاری نظر آتی ہے رات، دن، سورج، چاند اور زمین و آسمان میں سے ہر ایک دوسرے کے نقص اور کمی کو پورا کرنے کے لیے بنایا گیا ہے اور سب مل کر اپنی غایت و مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، اسی لیے قرآن مجید میں اکثر ان مختلف اجزا کا ایک ساتھ ذکر کر کے توحید و آخرت پر دلیل فراہم کی گئی ہے مثلاً

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۝ وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا ۝ وَّخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًا ۝ وَّجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا — کیا ہم نے نہیں بنایا زمین کو بچھونا اور پہاڑ کو میخیں اور تمہیں پیدا کیا جوڑے جوڑے اور بنایا تمہاری نیند کو آسائش اور رات کو پوشش

وَّجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَّبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَّجَعَلْنَا سِرَاجًا وَّهَّاجًا وَّاَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَآءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ بِهٖ حَبًّا وَّنَبَاتًا وَّجَنّٰتٍ اَلْفَافًا	اور دن کو معاش اور سات مضبوط چیزیں تمہارے اوپر سے چن دیں اور ایک جگمگاتا چراغ بنایا اور نچوڑنے والیوں میں سے دھڑا دھڑا پانی گرایا تاکہ ہم اس سے نکالیں اناج اور سبزی اور گنجان باغ۔

(نبا: ۶-۱۶)

یہ اور اس طرح کی دوسری بے شمار آیتوں میں جہاں متقابل بلکہ متضاد اشیاء کا ذکر ہوتا ہے عموماً توحید و معاد کے دلائل اسی حیثیت سے بیان ہوئے ہیں کہ اس کائنات کے تمام اضداد کے اندر مکمل توافق، ہم آہنگی اور یکسانی پائی جاتی ہے جو اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ باہم متقابل بلکہ متضاد اجزا و عناصر ایک ہی خالق کے ارادہ و حکمت سے ظہور و وجود میں آئے ہیں اور اس کی حکمت و منشا کے مطابق اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں، ان کے اندر مختلف خداؤں کے ارادوں اور تصرفات کا کوئی عمل دخل نہیں ہے بلکہ وہی ایک ذات ہے جو کائنات کے ان اضداد میں ربط و اتصال پیدا کرکے ان سے صالح اور مفید نتائج برآمد کرتی ہے اور اپنی حکمت و تدبیر سے ان سب کے درمیان میل اور جوڑ کو قائم رکھتی ہے، یہ بے مثال وحدت و یکجہتی اور ایسی مکمل ہم آہنگی و یکسانی مختلف ذاتوں اور یزداں و اہرمن کے ارادوں کی کارفرمائی کا نتیجہ نہیں ہوسکتا۔

دو متقابل و متضاد اشیاء کی طرح یہ پوری کائنات ایک ہمہ گیر یکسانی اور مکمل توافق کا دل کش نمونہ ہے جو توحید کی نہایت واضح اور صریح دلیل ہے کیونکہ یہ توافق مختلف دیوی دیوتاؤں کا کرشمہ نہیں ہوسکتا بلکہ ایک خدا کی حکمت و کاری گری کا نتیجہ ہے جس نے بے مثال ربط و ترتیب اور مکمل نظم و ضبط کے ساتھ ان کے درمیان ایسا گہرا اور مضبوط رشتہ پیدا کردیا ہے۔ ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ لکھتے ہیں۔

"ہر چیز کے جوڑے جوڑے پیدا کرنے سے استدلال کا ایک رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات اپنی وسعت اور اپنے مختلف اجزاء کے طبائع کے اختلاف کے باوجود اس بات پر گواہ ہے کہ اس ساری کائنات کا رب ایک ہی ہے، وہی اس پوری کائنات کا انتظام فرما رہا ہے اور وہی اس پر تنہا قابض و متصرف ہے، اگر اس کائنات کے مختلف حصوں کے رب الگ الگ ہوتے

اور وہ اپنے اپنے نقشہ کے مطابق ان کا انتظام کرتے تو یہ ناممکن تھا کہ اس کے مختلف اجزا میں وہ توافق اور سازگاری پائی جا سکتی جو پائی جارہی ہے، یہ مختلف اجزا ہرگز کسی ایسے نتیجے کے پیدا کرنے پر متفق نہیں ہو سکتے تھے جو خود ان کو حاصل ہونے کے بجائے کسی اور بالاتر مقصد کے کام آتا حالانکہ ہم اس کائنات کے مختلف اجزاء کو اپنے سے بالاتر اور اپنے سے بعید تر کی خدمت میں ہر آن سرگرم کار دیکھ رہے ہیں۔

.... جوڑے کے ہر فرد کا ایک دوسرے کے لیے سازگار ہونا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ان کی خالق ان سے الگ کوئی ایسی بالاتر ہستی ہے جو ان کے فوائد و مصالح کو اچھی طرح سمجھتی ہے اور جو جوڑے کے ہر فرد کو دوسرے کے لیے معاون اور سازگار بناتی ہے۔

اس سے ایک ایسے خالق کا ثبوت ملتا ہے جو قادر ہے، حکیم ہے جس نے کائنات کے ہر جز کو دوسرے جز کے نقص کی تلافی کرنے والا اور اس کے ساتھ اس کے جوڑے کی حیثیت سے تعاون اور سازگاری کرنے والا بنایا ہے تاکہ وہ باہم مل کر ان مصالح کو وجود میں لائیں جو اس کے بندوں کے لیے مفید ہیں۔

استدلال کا دوسرا رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات مختلف ایسی انواع سے بھری ہوئی ہے جو اپنی اصل، اپنے ماحول اور اپنے اسباب میں مشترک و متحد ہونے کے باوجود ایک دوسرے کی بالکل مخالف ہیں، یہ چیز اس بات پر دلیل ہے کہ اس کائنات کا انتظام کرنے والا ایک رب ہے جو ان تمام انواع کی ان کے نوعی تقاضوں کے مطابق تربیت کر رہا ہے اور لازماً وہ واحد بھی ہے اور ان سب سے بالاتر بھی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان مختلف اجزاء کی باہمی کشمکش کے باوجود وہ اس طرح ان کی تدبیر فرما رہا ہے کہ ان میں سے کوئی جز بھی دوسرے جز سے متصادم نہیں ہو سکتا اور اس دنیا کا انتظام بغیر کسی خلل اور خرابی کے برابر چل رہا ہے ...... ہر چیز کے جوڑا جوڑا پیدا ہونے سے جس طرح یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے جو واحد

ہے اور اس تمام کائنات کی تدبیر فرما رہا ہے' اسی طرح اس بات کو بھی ثابت
کر رہا ہے کہ یہ خالق مہربان اور محبت کرنے والا ہے' اس کا علم اور اس کی
رحمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور آسمان سے لے کر زمین تک ہر چیز
اس کے تصرف میں ہے تو ظاہر ہے کہ اسی کی یہ شان ہے کہ وہ سب کا ماویٰ
وملجا بنے کیوں کہ تمام نفع اور نقصان اسی کے قبضہ میں ہے"۔

(تفسیر سورۂ ذاریات ص۱۲۱ تا ۱۲۱)

قرآن نظام عالم کے توافق، ہم آہنگی اور یکسانی کا بار بار ذکر کر کے یہی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس دنیا کے کئی خدا اور آسمان و زمین کے الگ الگ رب نہیں ہیں بلکہ وہ اکیلا اور تنہا ہے جو ساری کائنات کا بلا شرکت غیرے مالک و حاکم ہے' اسی کے قبضۂ قدرت میں ساری دنیا ہے اور وہی براہ راست اس کا نظام چلا رہا ہے اسی لیے اس میں اس قدر وحدت و یکسانی ہے۔

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي	وہی ہے جو آسمان کا بھی معبود ہے اور وہ
الْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	عزیز و حکیم ہے۔

(زخرف: ۸۴)

اگر متعدد خدا ہوتے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جاتا اور اس کے اجزا میں تضاد و اختلاف کے باوجود ایسی ہم آہنگی ناممکن ہوتی:۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ	اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا اور بھی
لَفَسَدَتَا (انبیاء: ۸۴)	معبود ہوتے تو یہ درہم برہم ہو جاتے۔

دلائل انفس

برہانی نوعیت کی دوسری قسم کی دلیلوں کو قرآن مجید نے دلائل انفس کہا ہے' اگر آفاقی دلائل کی حیثیت بیرونی و خارجی شواہد کی تھی تو دلائل انفس کی حیثیت داخلی و اندرونی شواہد کی ہے۔

جس طرح یہ سارا عالم توحید اور خدا کی وحدانیت کا ناقابل تردید ثبوت ہے اسی طرح انسان کا وجود، اس کی خلقت، اس کا باطن و داخلی نظام اور اس کی اندرونی کیفیتیں بھی توحید اور وحدت الٰہ کی محکم دلیل ہے۔

توحید انسانی فطرت کی اصلی آواز اور اس کا عین اقتضا ہے

توحید انسان کا وجدانی احساس اور اس کی فطرت کا عین اقتضا ہے اسی لیے اس کی صدا بار بار اس کے دل کی گہرائیوں سے بلند ہوتی رہتی ہے اور خود اس کا وجود مسلسل اور پے بہ پے ہر وقت ایک قادرِ مطلق کی گواہی اس طرح دیتا رہتا ہے کہ اس کے لیے اسے جھٹلانا ناممکن ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انسان کی اس باطنی کیفیت اور وجدانی جذبہ کو انسان کی اصل جبلت اور اس فطری عہد سے تعبیر کرتا ہے جس کا روزِ الست ہی میں اس نے اقرار کیا تھا۔

یہ وجدانی احساس اور فطری عہد انسان کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اگر وہ اس کو جدا کرنا اور فراموش کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا، اس کی کیفیت کا ہم اس وقت بخوبی مشاہدہ کرتے ہیں جب انسان ضعف و ناتوانی اور عجز و شکستگی سے دوچار ہو، مندرجہ ذیل آیتوں میں اسی حالت و کیفیت کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ مَنْ يُّنَجِّيكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوْنَهٗ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً لَئِنْ اَنْجٰنَا مِنْ هٰذِهٖ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الشّٰكِرِيْنَ قُلِ اللّٰهُ يُنَجِّيكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ اَنْتُمْ تُشْرِكُوْنَ۔ (انعام: ۶۳، ۶۴)	پوچھو! کون تمہیں خشکی اور تری کی تاریکیوں سے نجات دیتا ہے جب کہ اسی کو تم گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارتے ہو کہ اگر اس نے ہم کو اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو ہم اس کے شکر گزار بندوں میں ہو جائیں گے، کہو اللہ ہی تم کو اس سے اور ہر مصیبت سے نجات دیتا ہے مگر تم پھر بھی شرک کرنے لگتے ہو۔

یہاں نفسیات انسانی کے ایک خاص پہلو کو نمایاں کر کے توحید کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اسی سلسلہ میں آدمی کی ایک خاص کمزوری اور عام بیماری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ جب وہ مصائب و آلام میں گھر جاتا ہے تو اس کا فطری احساس و وجدان بیدار ہو جاتا ہے اور وہ اس وقت بے اختیارانہ طور پر خدائے واحد کو پکارنے لگتا ہے، اس نازک وقت میں اسے اپنے ان معبودانِ باطل کی یاد نہیں آتی جن کے سامنے وہ اپنا سرِ نیاز خم کرتا تھا بلکہ ایسی دشوار گھڑی میں وہ خدا ہی سے التجا و فریاد کرتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی جانب متوجہ ہوتا ہے اور دل میں یہ عہد بھی کرتا ہے کہ اگر خدا نے اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو اسی کا شکر

بجالاؤں گا اور اسی سے اپنی لو لگاؤں گا چنانچہ فرعون جیسا سرکش و جابر بھی جب سمندر کی موجوں کی زد میں آیا تو اس کا فطری احساس بیدار ہو گیا اور بے اختیار اس کے دل سے نغمۂ توحید ابلنے پڑا۔

قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا — فرعون بول اٹھا کہ میں ایمان لایا اس خدا پر
الَّذِیْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَآءِیْلَ — جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور جس پر بنی
وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ — اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں فرماں برداروں
(یونس: ۹۰) — میں ہوں۔

انسان کے اس فطری جذبہ کا ہم برابر مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، قرآن کے استدلال کے زور و قوت اور خوبی و دل نشینی کو دیکھو کہ سوال خود انسان ہی سے کر رہا ہے تاکہ اس کے لیے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، پوچھتا ہے کہ ذرا تم خود ہی بتاؤ کہ سمندر یا خشکی میں جب تم پھنس جاتے ہو تو کون اس موج بلا اور گرداب ہلاکت سے تمہیں نکالتا ہے؟ کیا اس وقت تم خدا سے گڑگڑا کر یہ دعا نہیں کرتے کہ اگر اس نے تمہیں اس مصیبت سے نجات دی تو تم اس کے مطیع و فرماں بردار بن کر رہو گے اس چبھتے ہوئے سوال کا مخاطب کے پاس کوئی جواب نہیں تھا چنانچہ وہ بے بس اور لاجواب ہو گیا اس لیے قرآن نے خود اس کا جواب دیا کہ یہ اور کس طرح کی دوسری مصیبتوں اور پریشانیوں سے صرف ایک ہی ذات نجات دیتی ہے مگر حیرت ہے کہ اس حقیقت کا بار بار مشاہدہ کرنے کے باوجود تم لوگ توحید کی روشن صراط مستقیم کو چھوڑ کر شرک کی تاریکیوں میں بھٹکتے رہتے ہو۔

قرآن نے یہاں انسانی فطرت کے جس اندرونی احساس اور باطنی کیفیت کی ترجمانی کی ہے وہ اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ توحید ہی انسان کی اصل فطرت ہے جس پر خود اس کا وجود اور اس کی داخلی زندگی مکمل طور پر شاہد ہے۔

اسی طرح کی نفسی دلیل قرآن میں بکثرت بیان ہوئی ہے خود اسی سورہ میں ہے۔

قُلْ اَرَءَیْتَكُمْ اِنْ اَتٰىكُمْ عَذَابُ — کہہ دو! بتاؤ اگر تم پر اللہ کا عذاب آجائے
اللّٰهِ اَوْ اَتَتْكُمُ السَّاعَةُ اَغَیْرَ — یا قیامت آدھمکے تو کیا تم اللہ کے سوا
اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اِنْ كُنْتُمْ — کسی اور کو پکارو گے اگر تم اپنے دعویٰ
صٰدِقِیْنَ ○ بَلْ اِیَّاهُ تَدْعُوْنَ — میں سچے ہو بلکہ اسی کو پکارو گے تو وہ دور
فَیَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ اِلَیْهِ — کر دیتا ہے اس مصیبت کو جس کے دفع کے

اِنْ شَآءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُوْنَ ۝ لیے تم اسے پکارتے ہو اگر چاہتا ہے اور جن کو تم شریک ٹھہراتے ہو ان کو بھول جاتے ہو۔ (الانعام: ۴۰-۴۱)

اَرَءَيْتَكُمْ کس قدر موثر اور بلیغ اسلوب ہے کہنا یہ ہے کہ کیا یہ واقعہ اور خود تمہارا روزمرہ کا مشاہدہ نہیں ہے کہ عذاب الٰہی اور مصائب و آلام کے وقت تم اپنے معبودوں اور شرکاء کو بھول جاتے ہو اور صرف خدائے ذوالجلال ہی کو یاد رکھتے ہو اور اسی کو پکارتے ہو اور اگر اس کی مشیت کا تقاضا ہوتا ہے تو وہی تم سے ان مصیبتوں کو ٹال دیتا ہے۔
فطرت کا یہی عین اقتضا اور وجدانی احساس توحید کی بین اور واضح دلیل ہے۔

تاریخی دلائل

قرآن مجید کا ایک معروف اسلوب یہ ہے کہ وہ گزشتہ قوموں کے حالات و معاملات، گزرے ہوئے واقعات، ثابت و قائم آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ کا ذکر کر کے بھی دلائل و شواہد مہیا کرتا ہے، قرآن مجید میں فطری استدلال کے بعد عموماً تاریخی واقعات مزید ثبوت کے لیے پیش کیے جاتے ہیں، یہ تاریخی دلائل آفاقی و انفسی دونوں طرح کے دلائل کے جامع ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس طرح کے مواقع پر اکثر معاد اور جزا و سزا پر استدلال مقصود ہوتا ہے تاہم ان میں اس حیثیت سے توحید کے دلائل بھی مضمر ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم و حکمت، اس کی قدرت و کارسازی، اس کے تصرف و اختیار، اس کے انتظام و اہتمام اور اس کے عدل و مشیت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے، وہ اپنے علم و حکمت اور عدل و مصلحت کے مطابق ایک امت کو فنا کر کے دوسری امت کو برپا کرتا ہے اور ہلاک شدہ قوموں کے آثار و نتائج اور ان کی ویران بستیوں کو بعد میں آنے والوں کے لیے سرمایہ عبرت بنا دیتا ہے تاکہ وہ بھی دیکھ لیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں اور شریروں کے ساتھ کیا معاملہ کرتا ہے، یہ تاریخی واقعات اس بات کی دلیل ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عادل و منصف ہے اور سارے معاملات کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں ہے، اس کی قدرت و حکمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔
قرآن مجید میں اس کی مثالیں بے شمار ہیں ہم اختصار کی وجہ سے صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔
سورۂ ذاریات میں دلائل فطرت کے بعد تاریخی واقعات کا ذکر ہے جو اصلاً آخرت اور جزاء و سزا کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے ہیں مگر ان میں بعض حیثیتوں سے توحید کے دلائل

بھی موجود ہیں جن کی توضیح سطور ذیل میں کی جاتی ہے پہلے آفاقی دلائل یعنی ابر و باد کی شہادت پیش کی ہے اس میں ان کے مختلف حالات اور عجیب قسم کے تصرفات کا تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ یہ خدا کی قدرت و حکمت، اس کی ربوبیت و رحمت اور اس کے عدل و تصرف کی عجیب نشانیاں ہیں، ہواؤں اور بادلوں کی اس طرح گردش و حرکت میں عام مخلوق کے لیے نفع اور خاص خاص جماعتوں کے لیے نقصان کا پہلو نمایاں پہلو ہوتا ہے یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ یہ کارخانہ عالم بے قصد اور بے نظام نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت و حکمت کے مطابق چل رہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر ہر چیز یہاں تک کہ ہوا بھی اس کے اختیار میں ہے اور وہ اسی کے حکم سے چلتی ہے، اس کی حرکت اللہ تعالیٰ کے عدل و حکمت کے ظہور کی شہادت دیتی ہے۔

اس کے بعد اجمال کے ساتھ آفاق و انفس کی دلیلوں کی جانب توجہ دلائی گئی ہے پھر تاریخی واقعات کا ذکر بطور شہادت اور مزید تائید کے لیے کیا گیا ہے، قرآن مجید کی بلاغت دیکھیے کہ چونکہ سورہ کی ابتدا میں ابر و باد کی شہادتیں پیش کی گئی تھیں اس لیے یہاں انہی قوموں کی سرگزشتوں کا اس نے انتخاب کیا ہے جن کی ہلاکت ابر و باد سے ہوئی تھی۔

پہلے حضرت ابراہیم کے پاس فرشتوں کے رحمت کا پیام لے کر آنے اور حضرت لوط کی قوم کے پاس عذاب و نقمت کا تازیانہ لے کر آنے کا ذکر ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ "زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اس کے اندر خدا کی رحمت و پروردگاری کی بھی نشانیاں ہیں اور اس کے قہر و غضب کی بھی نشانیاں ہیں کیونکہ اس کے اندر سے وہ اپنے بندوں کو رزق عطا فرماتا ہے نیز اس نے مجرموں پر جو عذاب نازل کیے ہیں اس کے آثار زمین کے چپہ چپہ پر موجود ہیں۔ اوپر کی آیتوں میں اس کا ذکر بھی تھا کہ آسمان کے اندر بندوں کے لیے روزی بھی ہے اور وہ عذاب بھی ہے جس کی خبر دی جا رہی ہے چنانچہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت لوط کی اس مشترک سرگزشت میں رحمت و بشارت اور عذاب و انذار دونوں چیزیں جمع کر دی گئی ہیں، وہی فرشتے جو حضرت ابراہیم کے لیے بشارت لے کر آئے تھے وہی قوم لوط کے لیے عذاب لے کر نازل ہوئے۔

اس کے بعد حضرت موسیٰؑ اور فرعون کی سرگزشت میں بھی اللہ کی رحمت و انتقام کی نشانیاں بیان ہوئی ہیں، اس کے عاد و ثمود اور قوم نوح کی سرگزشتوں کی طرف نہایت اجمالی

اشارہ کیا ہے کہ ان سب میں بھی پیغمبروں کے ساتھ خدا کی تائید اور ان کے نافرمانوں کے ساتھ اس کے عذاب کی نشانیاں ہیں۔

ان دلائل کا مقصد کفار کو اس بات کی دعوت دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمہارا رب ہے، اس نے تم کو پناہ دی ہے اور رزق عطا کیا ہے، اگر تم نے اس کی اور اس کے رسولوں کی نافرمانی کی تو اس کا انجام بہت برا ہوگا اور لازماً تم پر بھی اسی طرح کا عذاب آئے گا جو گزشتہ قوموں پر آچکا ہے۔ خدا کے سوا نہ کوئی رب ہے اور نہ کوئی پناہ دینے والا، ہر چیز سے اس کی رحمت وقدرت اور اس کے احاطۂ علم وحکمت کی شہادتیں مل رہی ہیں اس وجہ سے اسی کی طرف بھاگو اور ان رسولوں کی بات مانو جن کو اس نے لوگوں کو اپنی طرف اور نیکی وبھلائی کے کاموں کی طرف دعوت دینے کے لیے بھیجا ہے تاکہ وہ تمہاری مغفرت فرمائے۔ ان قصوں میں انذار وتخویف کے ساتھ ہی لوگوں کو خدائے رحمان ورحیم کی طرف رجوع کرنے کی دعوت بھی دی گئی ہے۔

قرآن کے بعض اسالیب میں دلائل توحید

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کا وضعی اور منطقیانہ انداز نہیں اختیار کیا ہے بلکہ بسا اوقات اس کا دلآویز اسلوب اور دل نشین طرز بیان خود اتنا مدلل ہوتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں بڑی بڑی دلیلیں اور لمبی لمبی تقریریں بھی بے کار ہوتی ہیں، یہ اس کی بلاغت اور ایجاز کا کمال ہے، بعض دفعہ تو وہ ایک لفظ بلکہ ایک حرف لا کر مخالف کے اعتراضات وشبہات کا سارا تار وپود بکھیر دیتا ہے جو اس کے مدعا کی نہایت صریح اور واضح دلیل بھی ہوتی ہے۔ سورۂ انعام کی پہلی آیت ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ	سب شکر اللہ ہی کے لیے ہے جس نے
وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ	آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور تاریکیاں اور
وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا	روشنی بنائی پھر تعجب ہے کہ جن لوگوں نے
بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُوْنَ (انعام: ۱)	کفر کیا وہ اپنے رب کے ہمسر ٹھہراتے ہیں۔

آیت بالا میں ثم اظہار تعجب کے لیے آیا ہے اور صرف اسی حرف نے توحید کو کو آفتاب نصف النہار کی طرح روشنی اور شرک کو بیخ وبن سے اکھیڑ دیا ہے، استدلال کا ایک پہلو یہ ہے کہ جب تمہارے نزدیک بھی خدا کا آسمان وزمین اور نور وظلمت کا خالق ہونا

مسلم ہے تو پھر اس سے بڑھ کر حیرت انگیز بات اور کیا ہوگی کہ کسی کو اس کا ہمسر اور شریک بنایا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائنات کی جن اشیا میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے غور کرو تو ان میں بڑی یکسانی اور ہم آہنگی دکھائی دے گی، ظاہر ہے یہ کسی ایک ہی بالاتر ہستی کے ارادہ کی کارفرمائی ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں جو لوگ ان متضاد چیزوں کے الگ الگ خالق مانتے ہیں ان کا طرز عمل کتنا تعجب خیز ہے۔

قرآن مجید کبھی کبھی سوال و استفہام کا انداز اختیار کرکے توحید کی نہایت موثر دلیل پیش کرتا ہے، یہ استفسار و سوال بجائے خود حجت بالغہ اور برہان قاطع پر مشتمل ہوتا ہے، ایسے موقع پر کلام کا زور و اثر اور بلاغت کی خوبیاں حد بیان سے باہر ہوتی ہیں مثلاً

اَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ	وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین
وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ	کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمہارے
مَآءً فَاَنْۢبَتْنَا بِهٖ حَدَآئِقَ ذَاتَ	لیے پانی برسایا، پھر اس سے خوشنما باغ
بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ	اگائے، حالانکہ تمہارے بس کی یہ بات
تُنْۢبِتُوْا شَجَرَهَا ءَاِلٰهٌ مَّعَ	نہ تھی کہ ان باغوں کے درخت اگاتے کیا
اللّٰهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَّعْدِلُوْنَ	اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے
اَمَّنْ جَعَلَ الْاَرْضَ قَرَارًا	مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا شیوہ ہی کج روی
وَّجَعَلَ خِلٰلَهَآ اَنْهٰرًا وَّجَعَلَ	ہے، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جس نے زمین
لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ	کو ٹھکانا بنا دیا اور اس کے درمیان نہریں
الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ءَاِلٰهٌ	جاری کردیں اور اس میں پہاڑ نصب کردئے
مَّعَ اللّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا	اور دو سمندروں میں ایک دیوار حائل کردی
يَعْلَمُوْنَ اَمَّنْ يُّجِيْبُ	کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے
الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ	مگر ان میں اکثر لوگ ایسے ہیں جو نہیں جانتے
السُّوْٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ	اچھا بتاؤ وہ کون ہے جو بے قرار دلوں کی
الْاَرْضِ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ	پکار سنتا ہے جب وہ اسے پکارتے ہیں
قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ اَمَّنْ	اور ان کے درد کو ٹال دیتا ہے اور وہ
يَّهْدِيْكُمْ فِيْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ	کہ اس نے تمہیں زمین میں جانشین بنایا

وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُّرْسِلُ الرِّيٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهٖ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ تَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ اَمَّنْ يَّبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَمَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

(نمل: ۶۱-۶۴)

ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا بھی معبود ہے؟ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم نصیحت پذیر ہو، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جو صحراؤں اور سمندروں کی تاریکیوں میں تمہاری رہنمائی کرتا ہے، وہ کون ہے جو باران رحمت سے پہلے خوشخبری دینے والی ہوائیں بھیجتا ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے، اللہ کی ذات تو اس ساجھے سے پاک ہے جو یہ لوگ اس کی الوہیت میں ٹھہرا دیتے ہیں، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جو مخلوقات کی پیدائش پہلے کرتا ہے اور پھر بعد میں ان کا اعادہ کرے گا اور وہ کون ہے جو آسمان و زمین کے کارخانوں کے رزق سے تمہیں روزی دے رہا ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے، ان سے کہو اگر تم اپنے دعوی میں سچے ہو تو اپنی دلیل پیش کرو!

ان سوالات نے کفر و شرک کی جڑ جس طرح کھوکھلی کر دی ہے اور توحید کو جس قدر پرزور اور پر اثر انداز میں ثابت کر دیا ہے کیا وہ سیکڑوں قضایا و مقدمات ترتیب دے کر بھی ہو سکتی تھی اس کی ایک اور مثال سورہ واقعہ آیات ۶۳ تا ۷۲ میں بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

اللہ کی مثبت و منفی صفتوں سے توحید کی دلیلیں

قرآن مجید نے توحید کی دلیلیں اس طرح بھی پیش کی ہیں کہ وہ اللہ کا ذکر کرنے کے بعد اس کی مثبت و منفی صفتیں بیان کرتا ہے جو خدا کی وحدانیت اور کمال کا بین ثبوت ہوتی

ہیں، اس کی مثال سورۂ اخلاص میں ملتی ہے، مولانا حمید الدین فراہیؒ اس سورہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں :۔

"پہلے اللہ کا ذاتی نام آیا ہے جو اپنا مفہوم و کمال، اپنی جامعیت اور وحدانیت ثابت کرنے کے لیے کافی تھا کیونکہ خود مجرد اس کے نام ہی کے اندر تمام صفات و کمالات کی دلیل موجود تھی مگر اس کے بارہ میں لوگوں کی عام نافہمی کی بنا پر اس کی صفتیں بھی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ خدائے واحد کی ذات کے بارہ میں کوئی شک و شبہہ باقی نہ رہے، قرآن مجید کا یہ بھی ایک خاص اسلوب ہے کہ وہ پہلے ایک بات کو مجملاً بیان کرتا ہے پھر اس کی تفصیل کر کے اسے مزید موکد و مدلل کرتا ہے، اس سورہ میں یہی اسلوب ہے ...."

اس وضاحت کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ اہل عرب گو اللہ کے مفہوم سے آشنا تھے مگر اس کی وسعت و گہرائی سے غافل تھے۔ قرآن نے اس مفہوم کو اچھی طرح ظاہر کر کے بتا دیا کہ اس کے لوازم سے غفلت کرنا درحقیقت اس کا انکار کرنا ہے، علاوہ ازیں یہود و نصاریٰ کو بھی گمراہی اور غلط فہمی اصلاً صفات الٰہی ہی کے بارہ میں پیش آئی جس کی تفصیل کا موقع نہیں۔

سورۂ اخلاص میں جو صفات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو ان میں صغریٰ و کبریٰ کے مقدمات نہیں ہیں مگر یہ تمام تر دلیلیں ہیں۔

احد سے خدا کا اکیلا، نرالا، یکتا اور بے ہمہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور اللہ کو احد کہنے کے معنی یہ ہوئے کہ وہ قدیم اور لم یزل ہے اور باقی سب مخلوق ہیں اس لیے خدا کے سوا نہ کوئی ہمیشہ سے ہے اور نہ ہمیشہ رہے گا۔

جب خدا کی اوّلیت و قدامت ثابت ہوگئی تو اس سے اس کا سب کا خالق ہونا بھی ظاہر ہوگیا اور یہ بھی کہ تمام نعمتیں اسی کی بخشش ہیں وہ سب سے بے نیاز ہوا اور سب اس کے نیاز مند ہوئے اور تمام خوبیاں جو کہیں بھی پائی جائیں ان کا مبدأ اور اصل وہی ذات پاک ٹھہری اس لیے ایک حاجت مند اور حسن پرست کا رخ ادھر ہی ہونا چاہیے۔ اللہ کی بے ہمگی اور بے نیازی کے نتیجہ میں بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ایک بے پروا، گوشہ نشین علت العلل سمجھ لیا اور اس کائنات میں پھیلی ہوئی اس کی نشانیوں اور نعمتوں پر بھی توجہ نہیں کی، اس غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے احد کے ساتھ صمد کی صفت بھی بیان کی گئی جس کے اصل معنی چٹان کے ہیں جس کی پناہ میں اس وقت آجاتے تھے جب دشمن حملہ آور ہوتے تھے، قوم کے سردار کو بھی صمد کہتے ہیں کیونکہ وہ سب کا پشت پناہ اور مرجع ہوتا ہے اور جس کی طرف مصائب کے موقع پر سب لوگ متوجہ ہو جاتے ہیں، پس اللہ کو صمد کہنے کے معنی یہ ہوئے کہ وہ بے ہمہ ہونے کے ساتھ باہمہ، سب کی امداد، دستگیری اور خبر گیری کرتا ہے، تمام قوت واحسان کا سرچشمہ وہی ہے، جب اس سے مانگو دینے کے لیے تیار رہتا ہے بلکہ خود مانگنے کی توفیق دے کر بخشش کرتا ہے، تمہارا یہ سمجھنا غلط ہے کہ وہ بے پروا اور بے نیاز ہے اس لیے اس کا سارا کاروبار دوسرے معبود اور شرکا انجام دیتے ہیں۔

اب منفی صفتوں پر غور کرو، پہلے دو باتوں کی نفی کی گئی ہے کہ نہ وہ باپ ہے اور نہ بیٹا، یہ بات اللہ کے اکیلے اور بے ہمہ ہونے سے خود ہی ظاہر ہے مگر باہمہ ہونے کی بنا پر اگر کچھ شبہہ ہو سکتا تھا تو اس سے اس کی بھی تردید ہوگئی اور یہ ثابت ہوگیا کہ وہ اس قسم کی نسبتوں اور تعلقات سے منزہ اور پاک ہے، سب سے آخر میں ارشاد ہوا کہ کوئی اس کی برابری کا نہیں، اوپر جو صفتیں بیان کی گئی ہیں ان سے خود ہی یہ حقیقت عیاں ہوگئی ہے مگر مزید وضاحت اس لیے کی گئی ہے کہ عام لوگ اپنے اندر ہی کے کچھ ممتاز اور مخصوص افراد کی نسبت دھوکہ میں پڑ جاتے ہیں اور ان کی غیر معمولی قابلیت وصلاحیت دیکھ کر انھیں بالاتر ہستی سمجھنے لگتے ہیں، نصاریٰ کو حضرت مسیحؑ کے متعلق یہی دھوکہ ہوا تھا اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیرؤوں کو ہدایت فرمائی کہ میرے بارہ میں اس طرح کے غلو میں نہ پڑنا کیوں کہ خدا کی برابری اور ہمسری کا کوئی شخص بھی نہیں ہو سکتا وہ ذات پاک تو سب کا مرجع وملجا ہے اور تمام عالم کا روئے نیاز صرف اسی کی طرف ہے تو تمام بندگان الٰہی ایک ہی سطح عبودیت پر آگئے اور ہر ایک قسم کا فرق جس سے بنی آدم ایک دوسرے کے ارباب بن رہے تھے مٹا دیا گیا، غلام اور آقا ایک کر دیے گئے، پیغمبر اور عامہ امت کے حقوق برابر ہوگئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیٔ کو اپنے اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان بحصہ مساوی تقسیم کر دیا، انصار میں سے نقبا منتخب کیے تو اپنے تئیں بھی ایک نقیب قرار دیا، البتہ فطری اور ضروری فرق مراتب کا قائم رکھنا واجب تھا مثلاً پیغمبر کی اطاعت فرض تھی...... بایں ہمہ اس کو بھی ایسی حد معتدل پر رکھا جس سے

کم کرنا ممکن نہیں مثلاً منع کر دیا کہ میرے سامنے عجم کی طرح کھڑے نہ ہو۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ سورۂ اخلاص میں خدا کی جن صفتوں کا ذکر ہے وہ توحید کی دلیلیں ہیں، آیۃ الکرسی میں بھی اسی طور پر خدا کی مثبت و منفی صفتیں بیان کر کے توحید پر استدلال کیا گیا ہے، یہ آیت بھی دراصل شرک و شفاعت کی تردید اور توحید کے ثبوت کی ایک اہم اور عظیم آیت ہے۔

تمام انبیاء نے توحید کی دعوت دی ہے

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ محض وہی اس کی دعوت نہیں دے رہا ہے جو تم لوگ اس سے اس قدر متنفر اور بیزار ہو بلکہ یہ تو وہ اصل الاصول اور بنیادی تعلیم ہے جس کو تمام انبیاء دیتے چلے آئے ہیں اس لیے تمہارا اسے قرآن کی نئی اور انوکھی دعوت سمجھ کر نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا، یہ تو دراصل تمام صحف سماوی اور کتب الٰہی کی مشترکہ اور عالمگیر تعلیم و دعوت ہے، دنیا میں جتنے پیغمبر بھی آئے سب نے اس کی متفقہ دعوت دی ہے بلکہ ان کی تعلیم و ہدایت کا نقطہ آغاز بھی یہی تھا، ارشاد ہوتا ہے:۔

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن	اور ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجے ان
رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا	کی طرف اسی بات کی وحی کی کہ اللہ کے سوا
إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (انبیاء: ۲۵)	کوئی معبود نہیں، پس میری ہی بندگی کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا	اور ہم نے ہر جماعت میں ایک رسول بھیجا
أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا	جس نے دعوت دی کہ خدا ہی کی عبادت
الطَّاغُوتَ (النحل - ۳۶)	کرو اور طاغوت (کی پرستش) سے بچو!

اسی طرح متعدد انبیاء کا نام لے کر بتایا ہے کہ ان کی اولین و بنیادی دعوت توحید تھی۔ اور حضرت ابراہیمؑ جو مسلمانوں، یہود و نصاریٰ اور مشرکین عرب سب کے مقتدا و امام تھے ان کی شرک و بت پرستی سے نفرت و برات اور دعوت توحید کو قرآن نے یادگار بات کہا ہے۔

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ	اور اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کے بعد ان کی
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (زخرف: ۲۸)	بات کو کلمہ باقیہ (یادگار بات) بنایا۔

توحید اور خدا پرستی کا یہی زندہ جاوید کلمہ ہماری نمازوں کا سرنامہ بنا۔

حضرت یعقوبؑ نے مرض الموت میں توحید اور اسی ملت ابراہیمی پر قائم رہنے کی وصیت کی تھی۔ یہاں تک کہ حضرت مسیحؑ بھی دنیا میں توحید ہی کی دعوت دینے کے لیے تشریف لائے تھے مگر ان کے پیروؤں نے انہی کو رب اور الٰہ بنا لیا۔

گزشتہ تمام دینی نوشتوں اور ربانی صحیفوں سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ ان کے متبعین نے ان کی اس تعلیم کو فراموش کر دیا، ہندوستان کے رشیوں اور منیوں کے یہاں بھی توحید کی تعلیم و دعوت کی صراحت ملتی ہے، گوتم بدھ کے ماننے والوں نے گوان کی خاک اور یادگاروں پر معبد تعمیر کر ڈالے ہیں اور اب اس مذہب کی اشاعت کا ذریعہ ہی یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ خالی نہ رہے اور یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں کسی معبود کے بھی اتنے مجسمے نہیں بنائے گئے جتنے گوتم بدھ کے بنائے گئے ہیں حالانکہ ان کی آخری وصیت جو ہم تک پہنچی ہے یہ ہے:۔

ایسا نہ کرنا کہ میری نعش کی راکھ کی پوجا شروع کر دو، اگر تم نے ایسا کیا تو یقین کرو کہ نجات کی راہ تم پر بند ہو جائے گی"

خود قرآن جو سرتاپا توحید کی تعلیم و دعوت ہے اور جس کے بارہ میں مشہور مورخ گبن کی یہ شہادت موجود ہے کہ:۔

"محمدؐ کا اعتقاد گمان اور شبہ سے پاک تھا اور قرآن خدا کی توحید کی ایک عالی شان گواہی ہے، نبی مکی نے بتوں کی اور انسانوں کی، ثوابت اور سیاروں کی پرستش کو اس عقلی اصول پر باطل کر دیا کہ جو طلوع ہوتا ہے وہ غروب ہوتا ہے اور جو پیدا ہوتا ہے وہ مرتا ہے اور جو چیز بگڑ سکتی ہے وہ ضرور فنا ہو کر رہے گی، خلاق عالم کی پرستش اس کی عاقلانہ محبت نے اس اقرار کے ساتھ کہ وہ غیر متناہی اور قدیم ہے، صورت اور مکان سے منزہ ہے، نہ کوئی اس کا بیٹا ہے اور نہ مشابہ، ہمارے چھپے سے چھپے خیالات پر مطلع، اپنی ہی ذات سے واجب الوجود اور اپنی ہی ذات سے علم اور نیکی میں کامل"

(بحوالہ سورۂ اخلاص مولانا فراہی ص۳۳)

مگر قرآن کے ماننے والوں کا توحید کے معاملہ میں جو حال ہو گیا اس کی مولانا حالی سے

بڑھ کر کون ترجمانی کر سکتا ہے۔

مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں
نبی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے
نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

مآخذ و مراجع

۱	قرآن مجید		
۲	العقائد الی عیون العقائد	المعلم عبدالحمید الفراہی	دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح سرائمیر
۳	اسالیب القرآن	"	"
۴	تفسیر سورۂ ذاریات	"	"
۵	تفسیر سورۂ اخلاص	"	"
۶	تفسیر سورۂ فاتحہ و آیت بسم اللہ	"	"
۷	علم الکلام حصہ اول	علامہ شبلیؒ	معارف پریس اعظم گڑھ
۸	"	"	"
۹	سیرت النبی جلد چہارم	مولانا سید سلیمان ندوی	"
۱۰	ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد	مدینہ برقی پریس بجنور
۱۱	حقیقت شرک	مولانا امین احسن اصلاحی	دائرہ حمیدیہ، قرول باغ دہلی
۱۲	حقیقت توحید	"	مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند دہلی
۱۳	تدبر قرآن جلد دوم	مولانا امین احسن اصلاحی	لاہور
۱۴	مسدس حالی	خواجہ الطاف حسین حالی	

مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام
(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بیوی کا حق سکنیٰ

اسلام کا پسندیدہ طرز معاشرت کیا ہے، خاندان کی یونٹ کن افراد پر مشتمل ہونی چاہئے اور کب خاندان کے فرد کو الگ ہو کر اپنا علٰحدہ گھر بسا لینا چاہئے، اسلام میں بیوی کے حق سکنیٰ، یعنی الگ مکان کے حق نے اس مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے۔ شادی کے بعد شوہر پر بیوی کی جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، ان میں ایک ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اسے اپنے اور اپنی بیوی کے متعلقین سے الگ بالکل علٰحدہ مکان فراہم کرے۔ جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب 'کنز الدقائق' میں ہے:

والسکنیٰ فی بیت خال عن اھلہ واھلھا [۱]	اور (شوہر پر بیوی کا ایک حق) سکنیٰ یعنی مکان ہے، جس میں شوہر اور بیوی دونوں کے متعلقین میں سے کوئی نہ ہو۔

جس کی تفصیل ہدایہ میں اس طرح کی گئی ہے:۔

وعلی الزوج ان یسکنھا فی دار مفردۃ لیس فیھا احد من اھلہ الا ان تختار ذلک لان السکنیٰ من کفایتھا فیجب لھا کالنفقۃ [۲]	اور شوہر پر واجب ہے کہ وہ بیوی کے لیے رہائش فراہم کرے، بالکل الگ گھر میں جس میں اس کے متعلقین میں سے کوئی دوسرا نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ خود ایسا پسند کرے۔ اس لیے کہ رہائش 'سکنیٰ'، اس کا بنیادی

---

[۱] کنز الدقائق ۲/۱۵۲۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی [۲] ہدایہ ۲/۴۲۱۔ رشیدیہ دہلی۔

حق ہے تو وہ اس کے لیے واجب ہوگا
جیسا کہ نفقہ (واجب ہے)

معلوم ہوا کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے جس میں اس کی مرضی کے بغیر شوہر کسی دوسرے کو ساجھی نہیں کر سکتا۔ مشترک مکان مختلف پہلوؤں سے بیوی کے لیے پریشانی اور زحمت کا موجب ہوتا ہے، جس سے اس کا بچایا جانا ضروری ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ بعض مصالح اور گھر کے حالات کے تحت بطور خود اپنے اس حق کو کم کرنے پر رضامند ہو۔ چنانچہ آگے ہے:

واذا وجب مقالیس له ان یشرك غیرها فیه لانها تتضرر به فانها لاتا من علی متاعها ویمنعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار ذلك لانها رضیت بانتقاص حقها[1]	اور جب رہائش (بیوی کے بنیادی) حق کے طور پر واجب ہے تو شوہر کو اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں ساجھی کرے اس لیے کہ اس کو اس سے تکلیف اور نقصان ہوگا، کیونکہ اس کو اپنے مال و اسباب کے سلسلے میں بے فکری نہیں رہے گی۔ اور اسے اپنے شوہر کے ساتھ بے تکلف رہنے اور خاص تعلق قائم کرنے میں رکاوٹ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ وہ خود اسے پسند کرے اس لیے کہ وہ خود اپنے حق کو کم کرنے پر راضی ہے۔

یہاں تک کہ شوہر از روئے قانون دوسری بیوی سے اپنے لڑکے کو اس کے ساتھ ایک مکان میں نہیں رکھ سکتا:

وان کان له ولد من غیرها فلیس له ان یسکنه معها لما بینا[2]	اور اگر شوہر کے لڑکا ہو جو دوسری بیوی سے ہو تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو اس کے ساتھ رکھے۔ اس وجہ سے جیسے ہم نے بیان کیا (کہ اسے تکلیف اور بے تکلف رہنے میں رکاوٹ ہوگی)

---

[1] حوالہ سابق [2] حوالہ مذکور

بیوی کے ساتھ آدمی صرف اپنے کمسن بچے کو رکھ سکتا ہے جسے زن و شو کے تعلقات کی سمجھ نہ ہو[۱]
بیوی کو ملنے والا یہ مکان کیسا ہو تو جس طرح کھانے اور کپڑے کے سلسلے میں امیر و غریب کے درمیان فرق ہوتا ہے، مکان کے سلسلے میں بھی یہ فرق اسی طرح ملحوظ رہے گا۔ البتہ اگر شوہر اور بیوی میں سے ایک غریب اور ایک امیر ہو تو کھانے کپڑے ہی کی طرح بیچ کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ شوہر اپنے حالات کے لحاظ سے اس کے لیے مکان فراہم کرے۔ باقی اس پر قرض ہوگا تا آنکہ اسے کشادگی نصیب ہو جائے[۲]

فقہ کا ایک جزئیہ ہے جس سے مشترکہ خاندانی نظام کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ اگر شوہر بڑے مکان کے ایک حصہ کو بیوی کے حوالہ کر دے جس کا تالا کنجی اس کے پاس ہو تو اس سے اس کا حق سکنیٰ ادا ہو جائے گا۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ولو اسکنها فی بیت من الدار مفرد وله غلق کفاها لان المقصود قد حصل[۳]	اور اگر شوہر بڑے گھر کے ایک الگ حصے میں اسے جگہ دے دے جس کا تالا کنجی الگ ہو تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔ اس لیے کہ (رہائش کا) مقصد حاصل ہو گیا۔

جس کے پیش نظر ہمارے یہاں مسائل کی معروف و متداول کتاب 'بہشتی زیور' میں رہنے کے لیے گھر ملنے کے بیان میں، پہلے مسئلہ کی تفصیل کے بعد کہ:

"مرد کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ بی بی کے رہنے کے لیے کوئی ایسی جگہ دیوے جس میں شوہر کا کوئی رشتہ دار نہ رہتا ہو بالکل خالی ہو تاکہ میاں بیوی بالکل بے تکلفی سے رہ سکیں البتہ اگر عورت خود سب کے ساتھ رہنا گوارہ کرے تو سب کے گھر میں بھی رکھنا درست ہے[۴]"

دوسرے مسئلہ کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

"گھر میں ایک جگہ عورت کو الگ کر دے کہ وہ اپنا مال و اسباب حفاظت سے رکھے اور خود اس میں رہے سہے اور اس کی قفل کنجی اپنے پاس رکھے

---

[۱] الدر المختار علی رد المحتار: ۲/۹۱۲ [۲] رد المحتار مع الدر المختار، حوالہ سابق
[۳] ہدایہ، حوالہ سابق [۴] بہشتی زیور: ۴/۲۳۷۔ ربانی بک ڈپو لال کنواں دہلی۔

کسی اور کو اس میں داخل نہ ہونے دے فقط عورت ہی کے قبضہ میں رہے
تو بس حق ادا ہو گیا۔ عورت کو اس سے زیادہ کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور
یہ نہیں کہہ سکتی کہ پورا گھر میرے لیے الگ کر دو۔[1]"

لیکن یہ بات جس عموم سے کہی گئی ہے اس سے مسئلہ کی صحیح تصویر واضح نہیں ہوتی۔ اس کی مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔ صاحب در مختار نے بڑے گھر کے ایک حصہ کی تالا کنجی ملنے کی صورت میں، گھر سے متعلق دوسری سہولیات کا اضافہ کیا ہے:

وبیت منفرد من دار له	اور (بڑے گھر کا (چھوٹا) الگ مکان جس
غلق ومرافق ومفاده لزوم	کی تالا کنجی اور دوسری سہولیات (الگ)
کنیف ومطبخ۔[2]	ہوں۔ اس کا تقاضا ہے کہ پاخانہ اور باورچی خانہ
	اس سے لازمی طور پر ملحق ہو۔

اور آگے وہ فرماتے ہیں کہ فتویٰ بھی اسی کے مطابق دینا چاہیئے:

وینبغی الافتاء به۔[3]	اور چاہیئے کہ فتویٰ اسی کے مطابق دیا جائے

جس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں:

(ومفاده لزوم کنیف ومطبخ)	(اور اس کا تقاضا کہ پاخانہ اور باورچی خانہ
ای بیت الخلاء وموضع الطبخ	لازماً ملحق ہو) یعنی بیت الخلاء اور کھانا پکانے
بان یکون داخل البیت اوفی	کی جگہ اس طور پر کہ وہ مکان (بیت) یا (بڑے)
الدار لا یشارکها فیهما احد	گھر (دار) کے اندر ہوں۔ جن میں گھر (دار)
من اهل الدار۔[4]	کے کسی دوسرے آدمی کا ساجھا نہ ہو۔

مکان کے سلسلے کا یہ اعلیٰ معیار ہے جسے مال دار اور صاحب حیثیت آدمی ہی نبھا سکتا ہے، سماج کے غریب اور کمزور طبقات کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بڑے مکان کے الگ الگ حصوں میں بعض مشترکہ سہولیات کے ساتھ گزر بسر کر سکیں، جیسا کہ علامہ موصوف نے آگے کہا ہے:

قلت وینبغی ان یکون هٰذا	میں کہتا ہوں اور چاہئے کہ یہ چیز ان غریب
فی غیر الفقراء الذین یسکنون	اور کمزور لوگوں کے علاوہ کے لیے ہو جو

---

[1] حوالہ مذکور [2] الدر المختار علی رد المحتار: ۲/ ۹۱۲۔ [3] حوالہ السابق [4] حوالہ مذکور۔

فی الربوع والاحواش بحیث یکون لکل واحد بیت یخصه وبعض المرافق مشترکة کالخلاء والتنور وبئر الماء[1]	جھونپڑوں اور معمولی مکانوں میں رہتے ہیں۔ اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے مکان تو الگ ہوتا ہے جو اس کے لیے خاص ہوتا ہے۔ البتہ (گھر کی) بعض سہولتیں مشترک ہوتی ہیں۔ جیسے کہ بیت الخلاء، روٹی پکانے کا چولھا اور پانی کا کنواں۔

جس سے یہ بات خود بخود نکلتی ہے کہ اگر آدمی صاحب حیثیت ہو اور اس کے حالات اجازت دیتے ہوں تو گھر کی متعلقہ جملہ سہولیات کے ساتھ اسے بیوی کے لیے علیحدہ مکان فراہم کرنا چاہیے۔ یہ نہیں کہ آدمی لاکھوں کی حیثیت کا مالک ہو اور محض جاہلانہ مشترکہ خاندانی نظام کی رعایت میں وہ الگ مکان فراہم کرنے کی قوت اور استطاعت کے باوجود محض سماج اور ماحول کے دباؤ سے بیوی کو پھیلے ہوئے گھر کے مصائب میں گرفتار رکھے۔

اس کے علاوہ بیوی کو مکان کے ایک حصہ کے تالا کنجی مل جانے کی صورت میں اس کے حق سکنیٰ کی کفایت کے جزئیہ میں تشنگی کے دوسرے پہلو بھی ہیں، جو بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور انھیں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن میں شوہر کی طرف سے بیوی کو مکان فراہم کرنے کا حکم اپنی حیثیت اور استطاعت (من وجدکم) کے علاوہ دو شرطوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے یعنی کہ اسے تنگی (ضیق) اور تکلیف اور نقصان (ضرر) سے بچایا جائے۔

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ (طلاق: ٦)	اور ان کو (بیویوں کو) رکھو اس طرح جیسے کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور تم انھیں نقصان میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان پر تنگی کا راستہ نکالو۔

بڑے مکان کے ایک حصہ ملنے کی کفایت کے جزئیہ میں اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح کمزور اور نادار طبقات کے سلسلے میں گھر کی بعض سہولیات کے مشترک ہونے کے مسئلے کا جزئیہ

---

[1] حوالہ سابق

علی الاطلاق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے جو آگے بڑے مکان (دار) کے ایک حصہ (بیت) کی کفایت کے مسئلہ میں اس شرط کا اضافہ ہے کہ یہ بات اس صورت کے لیے ہوگی جب کہ گھر کے اندر شوہر کے رشتہ داروں میں کوئی ایسا نہ ہو جس سے کہ بیوی کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو :

فان کانت دار فیها بیوت	پس اگر کوئی (بڑا) گھر (دار) ہو اور اس میں
واعطی لها بیتا یغلق ویفتح	(چھوٹے چھوٹے) بہت سے گھر (بیت) کردے
لم یکن لها ان تطلب بیتا آخر	جس میں (الگ) تالا کنجی لگائی جاسکتی ہو تو
اذا لم یکن ثمة احد من احماء	اسے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے گھر (بیت)
الزوج یوذیها [1]	کا مطالبہ کرے۔ بشرطیکہ وہاں شوہر کے رشتہ داروں
	میں سے کوئی ایسا نہ ہو جس سے اس کو تکلیف
	پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

بڑے گھر کا ایک حصہ بیوی کے لیے اسی وقت کفایت کرسکے گا جبکہ اس سے متعلق حصہ میں شوہر کے متعلقین میں سے کوئی نہ ہو جسے وہ پسند نہ کرتی ہو چنانچہ آگے ہے۔

ابت ان تسکن مع احماء الزوج	بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ رہنے
وفی الدار بیوت ان فرغ	سے انکار کردے اور (بڑے) گھر (دار) میں
لها بیتا له غلق علی حدة	مختلف چھوٹے گھر (بیوت) ہوں تو اگر وہ اس
ولیس فیه احد منهم لاتمکن	کے لیے کوئی گھر خالی کردیتا ہے جس کا تالا کنجی
من مطالبته بیت آخر [2]	الگ ہو اور اس میں ان میں سے کوئی نہ ہے
	تو اسے اس سے دوسرے گھر کے مطالبہ
	کا اختیار نہیں رہے گا۔

اگر بیوی سوکن اور شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہنا پسند نہ کرے تو شوہر کے لیے تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ الگ مکان فراہم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو اراد ان یسکنها مع ضرتها	اور اگر شوہر چاہے کہ بیوی کو اس کی سوکن
او مع احمائها کامه واخته	یا اپنے رشتہ داروں جیسے اپنی ماں، بہن (دوسری
وهنته فابت فعلیه ان	بیوی سے) اپنی بیٹی کے ساتھ رکھے، پس وہ

[1] رد المحتار مع الدر المختار : ۲/۹۱۳ [2] حوالہ سابق

یسکنھا فی منزل منفرد لان اباءھا دلیل الاذی والضرر[1]	انکار کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ اسے الگ مکان میں ٹھہرائے اس لیے کہ (ساتھ رہنے سے) اس کا انکار کرنا (اس کے لیے) تکلیف اور نقصان کی دلیل ہے۔

مزید برآں اس میں ایک دوسرا پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ

ولانہ یحتاج الی جماعھا ومعاشرتھا فی ای وقت یتفق ولا یمکن ذلك مع ثالث[1]	نیز اس لیے کہ اسے اس کے ساتھ خاص تعلق اور بے تکلف رہنے کی ضرورت کسی وقت ہو سکتی ہے۔ اور کسی تیسرے کے ہوتے ہوئے یہ چیز ممکن نہیں ہو سکتی۔

اگر آدمی کے دو بیویاں ہوں تو اپنے رشتہ داروں کے بالمقابل ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ مکان فراہم کرنا اور بھی ضروری ہے۔ اور ہر بیوی کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے سے بالکل الگ اپنے لیے مکان کا مطالبہ کرے۔

وفرق بین ما اذا جمع بین امرأتین فی دار واسکن کلا فی بیت لہ غلق علی حدة لکل منھما ان نطالب ببیت فی دار علی حدة لانہ لایتوفر علی کل منھما حقھا الا اذا کان لھا دار علی حدة بخلاف المرأة مع الاحماء فان المنافرة فی الضرائر اوفر[2]	اور فرق کیا ہے جبکہ وہ دو عورتوں کو ایک (بڑے) گھر (دار) میں رکھے اور ہر ایک کو ایک مکان میں جگہ دے جس کا تالا کنجی الگ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ گھر کے اندر ایسے مکان کا مطالبہ کرے جس کی یونٹ بالکل الگ ہو۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے حقوق سے پورا استفادہ اسی وقت کر سکتی ہے جب کہ اسے بالکل الگ یونٹ کا مکان حاصل ہو۔ بخلاف اس کے کہ عورت شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ ہو۔ اس لیے کہ سوکنوں کے اندر ایک

---

[1] و [2] حوالہ سابق

دوسرے سے دوری اور غیریت دوسروں کے
مقابلہ میں زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔

گھر کی مختصر یونٹ میں شوہر بیوی اور اپنی ماں دونوں کو ایک ساتھ نہیں رکھ سکتا:

ولیس للزوج ان یسکن امرأتہ وامہ فی بیت واحد [۱]	شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی اور ماں کو ایک مکان میں رکھے۔

اس لیے کہ:

لانہ یکرہ ان یجامعہا وفی البیت غیرہما [۲]	اس لیے کہ یہ مکروہ ہے کہ وہ اس سے خاص تعلق قائم کرے جبکہ گھر میں ان کے علاوہ کوئی دوسرا بھی ہو۔

البتہ بڑے گھر کی دو الگ الگ یونٹوں میں رکھے جانے پر بیوی کو اس کے علاوہ کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ آگے ہے:

وان اسکن الام فی بیت دارہ والمرأۃ فی بیت آخر فلیس لہا غیر ذلک [۳]	البتہ اگر وہ ماں کو اپنے بڑے گھر کے ایک الگ حصہ میں اور بیوی کو دوسرے حصہ میں رکھے تو اسے اس کے علاوہ کا اختیار نہ ہوگا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز متوسط گھرانے کی عورت کے لیے ہے، بڑے اور شریف گھرانے کی عورت اس سے آگے کشادہ اور مستقل الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جیسا کہ دوسرے فقہاء نے کہا ہے:

وذکر الخصاف ان لہا ان تقول لا اسکن مع والدیک واقرباءک فی الدار فافرد لی دارا قال صاحب الملتقط ہذہ الروایۃ	اور خصاف نے کہا کہ اسے اختیار ہے کہ وہ کہے کہ میں تمہارے ماں باپ اور تمہارے رشتہ داروں کے ساتھ ایک گھر میں نہیں رہ سکتی تو تم میرے لیے (بڑا) گھر (دار) الگ کرو۔ صاحب ملتقط نے کہا کہ یہ

---

[۱] تا [۳] حوالہ مذکور

محمولة على الموسرة الشريفة [1]	روایت صاحب حیثیت اور خاندانی شرافت والی عورت پر محمول کی جائے گی۔

اول الذکر روایت کو متوسط گھرانے کی عورت کے لیے خاص رکھا جائے گا علامہ شامی فرماتے ہیں:

وما ذکرنا قبله ان افراد بیت فی الدار کاف انما هو فی المرأة الوسط اعتبارا فی السکنی بالمعروف [2]	اور وہ جو ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا کہ بڑے گھر (دار) کا ایک حصہ (بیت) الگ کر دینا کافی ہوگا تو یہ متوسط درجہ کی عورت کے لیے ہے اس لیے کہ (کھانے کپڑے کی طرح) مکان کے سلسلے میں بھی معروف کا اعتبار کیا جائے گا۔ (جبکہ عام طور پر اوسط ہی کا اعتبار ہوتا ہے)۔

خلاصہ یہ کہ:۔

ان ذلک یختلف باختلاف الناس ففی الشریفة ذات الیسار لابد من افرادها فی دار ومتوسطة الحال یکفیها بیت واحد من دار ومفهومه ان من کانت من ذوات الاعتبار یکفیها بیت ولو مع احمائها وضرتها کاکثر الاعراب واهل القری وفقراء المدن الذین یسکنون فی الاحواش والربوع وهذا التفصیل هو الموافق لما مر من ان السکن	صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز مختلف لوگوں کے اعتبار سے مختلف رہے گی۔ پس شریف خاندان کی عورت جو صاحب حیثیت ہو اس کے لیے ضروری ہوگا۔ بالکل الگ بڑا مکان (دار) فراہم کیا جائے۔ جب کہ متوسط حالت والی کے لیے بڑے گھر کا ایک (الگ) حصہ کافی ہوگا۔ اسی سے یہ بات نکلتی ہے کہ غریب اور کمتر حیثیت کی عورتوں کے لیے بس ایک گھر کافی ہوگا جس میں شوہر کے رشتہ دار اور اس کی سوکنیں بھی رہ سکتی ہیں۔ جیسا کہ اکثر دیہاتی، بادیہ نشین اور شہروں کے غریب اور پسماندہ طبقات کا معاملہ ہے جو جھونپڑوں اور معمولی مکانوں میں رہتے ہیں۔

يعتبر بقدر حالها ولقوله تعالىٰ
اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم وينبغي
اعتماده في زماننا هذا فقد مر
ان الطعام والكسوة يختلفان
باختلاف الزمان والمكان[1]

یہی تفصیل اس سے ہم آہنگ ہے جو بات
اس سے پہلے گزری کہ مکان کا اعتبار میاں
بیوی کے حالات کے مطابق ہوگا، نیز اللہ تعالیٰ
کے اس قول کی وجہ سے کہ "انھیں رکھو جیسے
کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق ...."
ہمارے اس زمانہ میں اسی پر اعتماد کرنا چاہئے
اس لیے کہ گزر چکا ہے کہ کھانے اور کپڑے
کا معاملہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے بدلتا
رہتا ہے۔

آگے مصنف اس سلسلے میں اپنے علاقہ کے احوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس سے آج کے حالات میں بیوی کے حق 'سکنیٰ' کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:۔

واهل بلادنا الشامية لا
يسكنون في بيت من دار
مشتملة على اجانب وهذا
في اوساطهم فضلا عن
اشرافهم الا ان تكون
دارا موروثة بين اخوة مثلا
فيسكن كل منهم في جهة
منها مع الاشتراك في
مرافقها فاذا تضررت زوجة
احدهم من احمائها
او ضرتها واراد زوجها

اور ہمارے شام کے علاقہ کے لوگ اس
بڑے گھر (دار) کے ایک حصہ (بیت)
میں نہیں رہتے ہیں جس میں کہ دوسرے اجنبی
لوگ بھی رہتے ہوں۔ یہ معاملہ ان کے متوسط
طبقات کا ہے، اشرفاء کی تو بات ہی الگ
ہے۔ سوائے اس کے کہ کئی بھائیوں کے
درمیان موروثی گھر (دار) ہو اور مثال کے
طور پر ان میں سے ہر ایک اس کے ایک حصہ
میں سکونت پذیر ہو جبکہ اس کی متعلقہ سہولیات
میں مشترک ہوں۔ تو جب ان میں سے کسی کی بیوی
شوہر کے رشتہ داروں یا اپنی سوکنوں سے

[1] حوالہ سابق /۹۱۳، ۹۱۴

اسکانها فی بیت منفرد من	تکلیف محسوس کرتی ہے اور اس کا شوہر
دار لجماعة اجانب وفی	کچھ اجنبی لوگوں کے بڑے مکان (دار)
البیت مطبخ وخلاء لعدون	کے ایک الگ حصہ میں رکھنے کا ارادہ کرتا ہے
ذلك من اعظم العار علیهم	جبکہ اس الگ حصہ میں باورچی خانہ اور
فینبغی الافتاء بلزوم دار	بیت الخلاء بھی ہوتا ہے تو بھی وہ اسے اپنے
من بابها نعم ینبغی ان	اوپر بہت بڑا عار شمار کرتے ہیں۔ تو چاہیے
لا یلزمه اسکانها فی	کہ اس کے لیے اس مکان کا فتویٰ دیا جائے
دار واسعة کدار ابیها	جو لازمی طور پر اس کے لوگوں کے درمیان
او کدارة التی هو ساکن	ہو۔ ہاں شوہر کے لیے یہ نہیں ضروری ہونا
فیها لان کثیرا من الاوساط	چاہیے کہ وہ اسے اتنے ہی بڑے اور کشادہ
والاشراف یسکنون الدار	مکان میں رکھے جیسا کہ اس کے آبائی مکان
الصغیرة وهذا موافق	تھا یا جیسے کہ شوہر کا وہ بڑا مکان جس میں
لما قدمناه عن الملتقط	کہ وہ (اب تک) رہ رہا تھا۔ اس لیے کہ
من قوله اعتبارا فی	بہت سے متوسط طبقے کے لوگ بلکہ شرفاء
السکنیٰ بالمعروف اذلا	بھی چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں۔ اور یہ اس
شك ان المعروف	کے مطابق ہے جیسے ہم نے اس سے پہلے
یختلف باختلاف الزمان	ملتقط سے ان کا قول نقل کیا کہ سکنیٰ (رہائش)
والمکان فعلی المفتی	کے سلسلے میں معروف کا اعتبار کیا جائے گا۔
ان ینظر الی حال اهل	اس لیے کہ کوئی شخص نہیں کہ معروف زمانہ
زمانه وبلده اذبدون	اور مقام کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے۔ پس
ذلك لا تحصل المعاشرة	مفتی کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ اور
بالمعروف وقد قال	اپنے علاقہ کے احوال پر نظر رکھے اس لیے
تعالیٰ ولا تضاروهن	کہ اس کے بغیر معروف کے مطابق معاشرت
لتضیقوا علیهن [1]	کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ

[1] حوالہ مذکور ۲/۹۱۴

نے فرمایا ہے کہ تم ان کو (بیویوں کو)
نقصان میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان کے اوپر
تنگی کا راستہ نکالو۔ ولا تضاروھن
لتضیقوا علیھن....

اس تفصیل سے اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کا نقشہ بالکل نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے۔ خاندان کی ایک یونٹ شوہر، بیوی اور نابالغ اولاد پر مشتمل ہونی چاہئیں۔ رہی یہ بات کہ بیوی کو ملنے والا الگ مکان کیسا اور کس نوعیت کا ہو تو اس کا تعلق میاں بیوی کے حالات اور خاندان کی مجموعی صورتحال سے ہے۔ آدمی کے حالات اجازت دیں اور کوئی رکاوٹ نہ ہو تو اپنی حیثیت کے مطابق کھانے کپڑے کی طرح اس کے لیے بہتر سے بہتر الگ مکان فراہم کرنا چاہئیے۔ جس کا کسی حیثیت سے دوسرے مکان سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے لیے حالات سازگار نہ ہوں تو بڑے مکان کی الگ یونٹ بھی کفایت کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ بیوی کو شوہر کے رشتہ داروں میں سے کسی کی طرف تکلیف اور اذیت کا اندیشہ نہ ہو۔ مجبورکن حالات میں الگ مکان کے ساتھ بعض مشترکہ سہولیات کی صورت میں بھی گزر بسر کیا جا سکتا ہے۔ مخصوص حالات میں بعض مصالح کے تحت بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ پھیلے ہوئے گھر میں رہنے کے لیے آمادہ ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ اصل بات وہی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا کہ مکان آدمی کی حیثیت کے مطابق (من وجدکم) ہونا چاہئیے۔ اور ایسا ہو کہ بیوی تنگی (ضیق) اور نقصان (ضرر) کے بغیر آسانی کے ساتھ اس میں رہ سکے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ	اور تم انھیں رہائش دو جیسے کہ تم رہتے
سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا	ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور انھیں نقصان
تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ	میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان کے اوپر تنگی کا راستہ
(طلاق: ٦)	نکالو۔

مکان کی ایسی صورت جس میں بیوی غیر معمولی طور پر تنگی کا شکار ہو اسے اس کے نکالنے کے مرادف ہے۔ اسی لیے آیت کی تفسیر میں بجا طور پر کہا گیا ہے۔

(لتضیقوا علیھن) فی المسکن (تاکہ تم پر تنگی کا راستہ نکالو) مکان کے

ببعض الاسباب من انزال	سلسلے میں کسی بھی سبب سے کہ اس میں ان
من لا یوافقھن او یشغل	لوگوں کو لا کر رکھ دو جن سے ان کی سازگاری
مکانھن او غیر ذلک حتی	نہ ہو یا یہ کہ وہ ان کے مکان کو پوری طرح
تضطروھم الی الخروج[1]	چھین لیں یا اس کے علاوہ کوئی اور وجہ
	یہاں تک کہ تم انھیں (گھر سے) نکلنے کے
	لیے مجبور کردو۔

جس کا سب سے بہتر اور محفوظ طریقہ یہی ہے کہ بیوی کو تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ بالکل الگ مکان فراہم کیا جائے۔ مکان چاہے جس معیار کا ہو لیکن اس کی یونٹ بالکل الگ اور خود کفیل ہونی چاہیئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ سے بھی، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری، اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔ آپؐ نے اپنی تمام بیویوں کے لیے الگ مکان فراہم کیے۔ جن کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل علحیدہ تھے۔ جبکہ یہ پیغمبرؐ کی بیویاں تھیں جن کی طہارت باطنی اور اخلاق وعمل کی پاکیزگی کی شہادت خود قرآن فراہم کرتا ہے۔

اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ	اللہ تو بس چاہتا ہے کہ تم سے (ظاہری و
عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ	باطنی) ہر طرح کی گندگی کو دور کردے اے
الْبَیْتِ وَیُطَھِّرَکُمْ تَطْھِیْرًا ؀	اہل بیت اور (اخلاق وعمل ہر لحاظ سے) تم
(احزاب: ۳۳)	کو پاک سے پاک کردے۔

آیت کریمہ میں 'اہل بیت' سے مراد خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہیں[2]۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ازواج مطہرات کے لیے الگ مکان فراہم کیے جبکہ تنگی اور نقصان سے محفوظ رہنے کی ان سے بڑھ کر کہیں اور ضمانت نہیں ہوسکتی، تو امت کے دوسرے افراد کی نسبت سے یہ چیز جس درجہ مطلوب ہوگی، ظاہر ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے بھی ہر بیوی کے لیے الگ خود کفیل مکان کے پہلو کو تقویت ملتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو غیر عورتوں کے پاس جانے سے بچنے کی بہت زیادہ تاکید کی ہے:۔

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل ۴/۱۲۲۔ دار المعرفۃ، بیروت [2] تفسیر الجلالین ۲/۵۵۔ طبع مذکور

ایاکم والدخول علی النساء	(لوگو) غیر عورتوں کے پاس جانے سے بہت زیادہ پرہیز کرو۔

اس پر ایک شخص نے سوال کیا کہ کیا شوہر کے بھائی باپ اور دوسرے رشتہ داروں (حمو) کا بھی یہی حکم ہے:

فقال رجل یا رسول اللّٰہ ارأیت الحمو ؟	تو ایک شخص نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیا شوہر کے رشتہ داروں کا بھی یہی حکم ہے؟

جس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید ہندوستان کی طرح اس وقت عرب میں بھی اس چیز کو کچھ معیوب خیال نہ کیا جاتا تھا۔ تو اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ:۔

الحمو الموت [1]	شوہر کے رشتہ دار (خاص طور پر ان میں مرد) موت کی طرح بچنے کی چیز ہیں۔

جس کی تشریح کرتے ہوئے صاحب لمعات نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ:

والمراد تحذیر المرأۃ منہم کما یحذر من الموت فان الخوف من الاقارب اکثر و الفتنۃ منہم اوقع لتمسکہم من الوصول والخلوۃ من غیر نکیر [2]	اس سے مراد عورت کو ان سے ڈرانا ہے جیسے کہ موت سے ڈرایا جاتا ہے اس لیے کہ رشتہ داروں سے اندیشہ زیادہ ہوتا ہے اور ان کی طرف سے فتنہ کے امکانات بہت بڑھے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے لیے اس تک پہنچنے اور تنہائی حاصل کرنے پر پورا قابو ہوتا ہے اور اسے برا بھی نہیں سمجھا جاتا ہے۔

اس کا بھی تقاضا ہے کہ ہر خاندان کو چھوٹا بڑا جیسا بھی ہو خود کفیل الگ مکان فراہم ہونا چاہیئے۔ بڑے گھر کا ایک حصہ جس کی بہت سی سہولیات مشترک ہوں، اس کے اندر اس حدیث رسولؐ کی معنویت باقی نہیں رہے گی۔

---

[1] متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب النکاح باب النظر الی المخطوبۃ

[2] لمعات شرح مشکوٰۃ (عربی) بحوالہ حاشیہ مشکوٰۃ ۲۶۸/

اس کے علاوہ بیوی کو بڑا خود کفیل مکان ملنے کے سلسلے میں، جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، صرف مال داری اور خاندانی پس منظر (FAMILY BACK GROUND) کو ہی معیار نہ ہونا چاہیے۔ بسا اوقات کمتر سماجی حیثیت کی عورت بھی تعلیم و تربیت سے آراستہ اور خاص ماحول میں پروان چڑھ کر، مستقل الگ مکان کے صحیح اسلامی ذوق میں پختہ تر ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اگر شوہر کی طرف سے کوئی دوسری مجبوری اور رکاوٹ نہ ہو تو محض اس کے سابقہ خاندانی پس منظر کی بنیاد پر اسے اپنے اس بنیادی حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ اسلام کا زیادہ تر رجحان اس کے حق میں، اور جیسا کہ تفصیلات گزریں، وہ اس کے لیے زیادہ سے زیادہ محرکات فراہم کرتا ہے۔

پردے کے احکامات سے استدلال

اسلام جس طرز معاشرت کا علمبردار ہے، عورتوں کا پردہ اس کا اہم ترین جزء ہے جس کے احکام قرآن نے بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس کے بین السطور میں وہ بہت سی باتیں ملتی ہیں جو اس بات کا صاف پتہ دیتی ہیں کہ سماج کے اندر ہر خاندان کا مکان الگ اور اس کی یونٹ بالکل علیحدہ ہونی چاہیے۔

سلام کے ذریعہ گھر میں داخلہ ورنہ واپسی

سورۂ نور میں پردہ کے احکامات کی تفصیل کرتے ہوئے قرآن نے سب سے پہلے جو بات کہی ہے وہ یہ کہ آدمی کسی دوسرے کے گھر میں انسیت پیدا اور سلام کیے بغیر داخل نہ ہو۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ لَا تَدْخُلُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں
بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى	کے علاوہ دوسرے کسی گھروں میں داخل
تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى	نہ ہو جب تک تم انسیت نہ پیدا کر لو اور
أَهْلِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ	اس کے لوگوں تک سلام نہ پہنچا لو، یہ تمہارے
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ٥	لیے زیادہ بہتر ہے شاید کہ تم یاد دہانی
(نور: ۲۷)	حاصل کرو۔

اس کے بعد بھی آدمی اسی وقت داخل ہو جبکہ باقاعدہ اجازت مل جائے۔ اگر گھر میں

کوئی نہ ہو یا اجازت نہ ملے تو واپس چلے آنا چاہیے:۔

فان لم تجدوا فیہا احدا	پس اگر تم ان میں کسی کو نہ پاؤ تو ان میں داخل
فلا تدخلوھا حتی یؤذن	نہ ہو یہاں تک کہ تم کو اجازت مل جائے
لکم وان قیل لکم ارجعوا	اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس لوٹ جاؤ
فارجعوا ھو ازکی لکم واللہ	تو واپس ہو جاؤ۔ یہ تمہارے لیے زیادہ
بما تعملون علیم ٥	پاکی کا باعث ہے۔ اور اللہ جاننے والا
(آیت:۲۸)	ہے اسے جو تم کرتے ہو۔

گھر کے اندر کوئی نہ ہو اور مکان خالی ہو یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو۔ ورنہ ایک پھیلا ہوا خاندان جو سو پچاس افراد پر مشتمل ہو اور جس کے اندر مختلف داداؤں کے بے شمار بیٹوں پوتوں اور ان کے متعلقین کی پوری بستی آباد ہو اسے کوئی آفت ناگہانی ہی خالی کرا سکتی ہے۔

کوئی بھی چیز پردے کے اوٹ سے طلب کی جائے

اس سلسلے میں دوسرے موقعہ پر قرآن نے ایک تاکید یہ کی ہے کہ آدمی کو کسی کے گھر سے کوئی چیز لینی ہو تو اس کے اندر گھسے بغیر اسے خواتین سے پردہ کے اوٹ سے طلب کرنا چاہیئے۔ ازواج مطہرات جو امت کی مائیں ہیں ان سے کوئی چیز لینے کا طریقہ یہ بتایا گیا۔

واذا سالتموھن متاعا فاسئلوھن	اور جب تم ان سے کوئی چیز مانگو تو ان سے
من وراء حجاب ذلک	پردے کے اوٹ سے مانگو۔ یہ زیادہ پاکی
اطھر لقلوبکم وقلوبھن	کا باعث ہے تمہارے دلوں کے لیے اور
(احزاب:۵۳)	ان کے دلوں کے لیے بھی۔

پردے کے اوٹ سے سامان طلب کرنے میں پردے کا فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جبکہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو ورنہ قلعہ نما مکان جس کا صدر دروازہ تو ایک ہو لیکن اندر ایک گھر کے نام پر پورا محلہ آباد ہو، اس میں اگر آدمی اندر گھس کر کسی خاتون کے کمرے کے پردے کے اوٹ سے کوئی چیز طلب کرے تو پردے کے حکم کی کوئی معنویت باقی نہیں رہے گی۔ ازواج مطہرات کے حوالے سے یہ تاکیدی حکم پوری امت کے لیے ہے اور

امت کی خواتین کو اس کا فائدہ الگ مکان کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والوں کا محدود دائرہ

اسلام نے اصول فطرت کے عین اقتضاء سے پردے کے حکم میں تخصیص رکھی ہے ۔عورت کے قریب ترین اعزہ جن سے ہمیشہ کے لیے رشتۂ ازدواج حرام ہے، ان کے سلسلے میں قرآن نے اجازت دی ہے کہ وہ گھر میں بے تکلف آجا سکتے ہیں اور وہ ان کے سامنے اپنی زینت و آرائش کو ظاہر کر سکتی ہے۔ باپ، بیٹے، بھائی، بھتیجوں اور بھانجوں اور اسی طرح کے قریبی رشتہ داروں سے حجاب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے۔

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا	اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اپنے
لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ	شوہروں کے اور اپنے باپوں کے یا اپنے
آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ	شوہروں کے باپوں کے یا اپنے بیٹوں کے
أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ	یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے یا اپنے بھائیوں
أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ	کے یا اپنے بھتیجوں سے یا اپنے بھانجوں سے
أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ	یا اپنی (بے تکلف کی) عورتوں سے یا ان (غلام
أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي	باندیوں) سے جو ان کے ہاتھ کی ملک ہیں یا گھر
الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ	پر لگے رہنے والے ماتحت مردوں سے جنھیں
الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ	شہوانی خواہش نہیں ہے، یا ان بچوں سے
النِّسَاءِ (نور: ۳۱)	جنھیں عورتوں کے بھیدوں سے آگاہی نہ ہو۔

دوسرے موقع پر ازواج مطہرات کے حوالہ سے بھی امت کی ماؤں اور بہنوں کو اسی کی تلقین کی گئی:

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ	ان کے لیے کوئی حرج نہیں ہے اپنے
وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ	باپوں کے سلسلے میں اور اپنے بیٹوں کے
وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ	سلسلے میں اور اپنے بھتیجوں کے سلسلے
أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا	میں اور اپنے بھانجوں کے سلسلے میں اور اپنی
مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ	(بے تکلف) عورتوں کے سلسلے میں اور نہ

اللّٰہَ ؕ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ شَہِیۡدًا ؕ (احزاب : ۵۵)

ان (غلام باندیوں) کے سلسلے میں جو ان کے ہاتھ کی ملک ہیں۔ اور تم اللہ سے ڈرو۔ بیشک اللہ ہر چیز پر نگہبان ہے۔

ان قریبی اعزہ اور انہی جیسے چند دیگر افراد کے علاوہ عورت اپنے دوسرے اعزہ و اقرباء کے سامنے زیب و زینت کے اظہار کے ساتھ بے تکلفی کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ شوہر کے بھائی، بھتیجے، اس کے چچا اور ان کے لڑکے وغیرہ سے بھی دیگر غیر محرم اور اجنبی افراد کی طرح عورت کا پردہ ہے۔ جس کی صورت ظاہر ہے گھر کی الگ یونٹ میں ہی ہو سکتی ہے۔ مختلف دادوں کے بیٹوں اور پوتوں وغیرہ پر پھیلے ہوئے طویل وعریض خاندان میں عورت کی زیب و زینت اجنبیوں کے سامنے ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اور یہ گھر جو پورے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہے اس میں کوئی شخص کسی دوسرے پر پابندی اور قدغن بھی نہیں لگا سکتا۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس مقام پر ایک شبہ کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثالی مشترکہ خاندان کا دستور ہے کہ اس میں مردوں کا اندرون خانہ سے تعلق کم سے کم تر ہوتا ہے۔ اس طرز معاشرت میں نمونہ کا مرد وہ ہے جو گھر سے ہی نہیں اپنے بیوی بچوں سے بھی برائے نام واسطہ رکھے۔ اس سے بھی بڑھ کر آئیڈیل وہ ہے جو اپنے بیوی بچوں کے حقوق کو نظر انداز کرے۔ اور گھر اور خاندان کے مفادات میں ان کی طرف توجہ کرنے کا اسے موقعہ ہی نہ ملے۔ اس صورت میں جبکہ مرد کا گھر سے تعلق برائے نام اور اسے کبھی کبھار ہی اس میں داخل ہونا ہو، کہا جا سکتا ہے کہ پھیلے ہوئے خاندان میں بھی پردے کے حدود و آداب کو آسانی سے نباہا جا سکتا ہے۔ اور گھر کی اتفاقیہ آمد میں مرد نامحرموں سے آنکھیں بچا کر کام چلالے جائے گا۔ لیکن اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام میں یہ چیز قابل عمل نہیں ہو سکتی جس میں مرد کا رات کا پورا اور دن کا کچھ وقت بھی لازماً اپنے گھر میں بیوی بچوں کے ساتھ گزرنا چاہیئے۔ پردے کے احکام کے بیان میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ دی ہے:۔

یٰۤاَیُّہَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لِیَسۡتَاۡذِنۡکُمُ الَّذِیۡنَ مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ

اے لوگو جو ایمان لائے ہو چاہیئے کہ تم سے اجازت لے کر اندر آئیں وہ (غلام اور باندیاں)

وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ	جو تمہارے ہاتھ کی ملک ہیں اور وہ (کمسن)
مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ ۭ مِنْ	جو ابھی سمجھ کی عمر کو نہیں پہنچے ہیں، تین
قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ	وقتوں میں۔ فجر کی نماز سے پہلے اور جب
تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ	تم دوپہر (قیلولہ) میں اپنے کپڑے اتارتے
الظَّهِيْرَةِ وَمِنْۢ بَعْدِ صَلٰوةِ	ہو اور عشاء کی نماز کے بعد، یہ تمہارے لیے
الْعِشَاۗءِ ڜ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ ۭ	تین پردے کے وقت ہیں۔ اس کے بعد
لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ	تمہارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں
جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۭ طَوّٰفُوْنَ	ہے، تمہارا ایک دوسرے پر (بے تکلف
عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰي بَعْضٍ ۭ	بیٹھکی اجازت کے بغیر) آنا جانا ہو سکتا
كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ	ہے، اسی طرح اللہ تمہارے لیے اپنی
الْاٰيٰتِ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ؁	آیتوں کو کھول کر بیان کرتا ہے۔ اور اللہ
(نور: ۵۸)	علم والا، حکمت والا ہے۔

اس آیت کریمہ میں گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والے غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات میں اجازت کے بعد گھر میں داخلہ دینے کی تاکید کی گئی ہے۔ عشاء کے بعد، فجر سے پہلے اور دوپہر میں قیلولہ کے وقت۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رات کے پورے وقت کے علاوہ دن کا ایک حصہ بھی مرد کا گھر کے اندر گزرنا چاہیئے۔ مرد گھر کے بجائے زیادہ تر باہر رہے اور اپنی بیوی سے اس کا تعلق کبھی کبھار ہی قائم ہو، مشترک خاندان کے اس مثالی آئین کو قرآن دوسرے موقع پر مسترد قرار دیتا ہے جبکہ وہ بیوی سے خواب گاہ الگ اور اس سے بستر جدا کر لینے کو اس کے حق میں سزا قرار دیتا ہے۔ جس کے بعد اسے 'مارنے' ہی کی آخری سزا باقی رہ جاتی ہے۔ نافرمانی کی صورت میں عورت کی اصلاح کے طریقوں کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا:۔

وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ	اور وہ عورتیں جن سے تم نافرمانی کا اندیشہ
فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ	رکھتے ہو تو تم ان کو سمجھاؤ اور انھیں خوابگاہوں
فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ	میں (تنہا) چھوڑ دو اور انھیں (ہلکی مار) مارو۔
فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا	پس اگر وہ تمہاری بات مان لیں تو ان پر

عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا (نساء: ۳۴) زیادتی کا راستہ نہ تلاش کرو۔

بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ

اسلام کا مطلوبہ خاندانی نظام دوستی و تعلق کی آئینہ داری کا نظام ہے۔ جس میں محبت والفت کے اظہار کے دوسرے طریقوں کے علاوہ خاص طور پر خاندان کے قریبی لوگوں میں برابر بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ چلتے رہنا چاہیئے۔ اس سلسلے میں قرآن نے خاندان کے قریبی لوگوں کے علاوہ سماج کے کمزوروں اور معذوروں کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے۔ جو خاندان کے افراد ہی کی طرح بے تکلف دوسرے کے گھروں سے کھا سکتے اور ضرورت کے وقت ان کی کنڈی کھٹکھٹا سکتے ہیں۔ جن میں خاندان کے گھروں کے علاوہ کچھ دوسرے گھر بھی ہیں جو اسی حکم میں شامل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے:

لیس علی الاعمیٰ حرج ولا	اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں ہے، اور
علی الاعرج حرج ولا علی	نہ لنگڑے کے لیے کوئی حرج ہے اور نہ
المریض حرج ولا علیٰ	تمہارے اپنے اوپر کوئی حرج ہے کہ تم
انفسکم ان تاکلوا من	کھاؤ اپنے گھروں سے اور اپنے باپوں کے
بیوتکم او بیوت اباءکم	گھروں سے اور اپنی ماؤں کے گھروں سے
او بیوت امھاتکم او	اور اپنے بھائیوں کے گھروں سے اور اپنی
بیوت اخوانکم او بیوت	بچی اور پھوپھیوں کے گھروں سے اور اپنے
اخواتکم او بیوت اعمامکم	خالوؤں اور ماموؤں کے گھروں سے اور
او بیوت عمّٰتکم او بیوت	اپنی خالاؤں اور ممانیوں کے گھروں سے
اخوالکم او بیوت خٰلٰتکم	جو تمہارے ہاتھ کی ملک ہیں یا اپنے دوستوں
او ما ملکتم مفاتحہ او	کے گھروں سے۔ تمہارے اوپر کوئی حرج
صدیقکم لیس علیکم جناح	نہیں ہے کہ تم سب اکٹھا مل کر کھاؤ یا
ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا.....	الگ الگ ہو کر۔

(نور: ۶۱)

اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے بیان میں یہ آیت کریمہ خاص توجہ کی مستحق ہے۔

جس میں بہن بہنوئی، چچا چچی، خالہ خالو وغیرہ ہی نہیں باپ، بیٹے، ماں اور بھائیوں کے مکان بھی ایک دوسرے سے الگ قرار دیئے گئے ہیں۔ آیت کریمہ میں ہر جگہ گھروں "بیوت" کی نسبت متعلقہ افراد کی طرف الگ الگ کی گئی ہے۔ جو اس کا صاف اشارہ ہے کہ ان قریب ترین رشتوں میں ہر ایک کا مکان اور اس کی متعلقہ سہولیات۔ دوسرے سے بالکل الگ ہونی چاہئیں۔

ایک اہم معاشرتی نکتہ

اسی سلسلۂ بیان میں قرآن نے ایک اہم معاشرتی نکتہ سے پردہ اٹھایا ہے۔ اور وہ یہ کہ گھر کے اندر غیر متعلق افراد کی موجودگی باعث اذیت ہوتی ہے۔ حساس آدمی مروت میں اس کا اظہار نہ بھی کرے پھر بھی وہ اس کی وجہ سے ایک الجھن اور نفسیاتی گھٹن محسوس کرتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اخلاق کریمہ کا پیکر تھے۔ قرآن وحدیث کے صفحات اس کی شہادت سے بھرے ہیں۔ اس کے باوجود قرآن نے آپ کی ذات گرامی کے سلسلے میں اس حقیقت کا کھلے لفظوں میں اظہار کیا ہے تو امت کے عام افراد کی نسبت سے اس کا امکان کس قدر زیادہ ہوگا اسے آسانی کے ساتھ محسوس کیا جا سکتا ہے۔ انسانیت کے محسن اعظم اپنی عسرت کی زندگی کے باوجود اپنے لوگوں کی بے تکلف دعوت اور ان کے کھانے کھلانے کا برابر اہتمام رکھتے تھے۔ بہت سے لوگ بے احتیاطی میں کھانا تیار ہونے سے پہلے ہی آپ کے گھر میں آدھمکتے اور ادھر ادھر کی باتوں میں لگے رہتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اخلاق کریمہ سے مجبور ہو کر انھیں کچھ نہ کہہ پاتے۔ سورہ احزاب میں قرآن نے پردے کے احکام سے پہلے لوگوں کی توجہ اسی طرف مبذول کرائی :-

یا ایھا الذین آمنوا لاتدخلوا	اے لوگو! جو ایمان لائے ہو نبی (صلی اللہ
بیوت النبی الا ان یوذن	علیہ وسلم) کے گھروں میں داخل نہ ہو سوائے
لکم الی طعام غیر ناظرین	اس کے کہ تم کو اجازت مل جائے۔ یہ نہ ہو
اناہ ولکن اذا دعیتم	کہ کھانا تیار ہونے کے انتظار میں پہلے ہی سے
فادخلوا فاذا طعمتم	آدھمکو۔ بلکہ جب تم کو بلایا جائے تب اندر
فانتشروا ولا مستأنسین	داخل ہو۔ پس جب کھا چکو تو الگ الگ

لحدیث ان ذلکم کان یوذی النبی فیستحی منکم واللہ لا یستحی من الحق ..... (احزاب: ۵۳)	راستے سنبھال لو۔ اور باتوں کے لیے جم کر بیٹھ نہ جاؤ۔ بیشک یہ چیز نبی کو دکھ دینے والی ہے لیکن وہ تم سے حجاب کرتا ہے۔ اور اللہ حق سے حجاب نہیں کرتا۔

ظاہر ہے کہ آیت کریمہ میں جن اہلِ ایمان کی موجودگی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اذیت کا باعث بتایا گیا ہے اس میں صرف دور دراز کے ہی لوگ نہ ہوں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور قریب کے اعزہ بھی اس میں لازماً شامل ہوں گے جو مشترکہ خاندان کے خاکہ میں ایک گھر کے افراد اور ان کا صبح شام کا اٹھنا بیٹھنا ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس تکلیف اور اذیت سے بچنے کی مستقل صورت یہی ہے کہ گھر الگ اور اس کی یونٹیں چھوٹی سے چھوٹی ہوں۔ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے بعض بزرگوں نے بجا طور پر لکھا ہے کہ:-

فوردت الآية جامعة لآداب منها المنع من المالة المكث في بيوت الناس وفي معنى البيت موضع مباح اختاره شخص لعبادته او اشتغاله فياتيه احد ويطيل المكث عنده ۔ [1]	پس یہ آیت بہت سے آداب کی جامع ہے۔ انہی میں سے ہے کہ لوگوں کے گھروں میں دیر تک پڑے نہیں رہنا چاہیے اور گھر ہی کے معنیٰ میں وہ کھلی جگہ ہے جسے کسی شخص نے اپنی عبادت یا کسی دوسرے کام کے لیے منتخب کر لیا ہو تو کوئی شخص آئے اور اس کے پاس دیر تک پڑا رہے۔

مالیت کی علیحدگی کے بعض دیگر اشارات

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہے کہ اسلام کے نقشہ میں مشترکہ خاندانی نظام کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور وہ اس کو ہر طرح سے مسترد قرار دیتا ہے۔ الگ مکان کا مقصد اس کا اصل فائدہ مالیات کی علیحدگی کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ازواج مطہرات کے گھروں کے بیان میں اس کی کسی قدر تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن

---

[1] مفاتیح الغیب: ۶/ ۶۲۲، طبع عامرہ ۱۳۰۸ھ

کے دوسرے اشارات بھی ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا مطالبہ گھروں کی علحدگی کے ساتھ ان کے مالیاتی نظام کی علحدگی کا بھی ہے۔ یتیموں اور کمزوروں کو اسلام کو جیسا کچھ خیال ہے معلوم ہے۔ ان کے سلسلے میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ کی ہے کہ:

وآتوا الیتامیٰ اموالھم ولا	اور یتیموں کو ان کا (الگ) مال حوالہ کردو
تتبدلوا الخبیث بالطیب	اور اچھے کا برے سے تبادلہ نہ کرو۔ اور ان
ولا تاکلوا اموالھم الی اموالکم انہ	کے مالوں کو اپنے مالوں میں ملا کر نہ کھاؤ۔
کان حوبا کبیرا (نساء ۲:)	بیشک یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

یتیم ظاہر ہے کہ عام طور پر پوتے پوتی اور بھتیجے بھتیجی وغیرہ ہی ہوتے ہیں جو سر سے باپ کا سایہ اٹھ جانے کی وجہ سے بے سہارا ہو جاتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ان کے سرپرستوں کو جو ظاہر ہے ان کے دادا اور بڑے باپ وغیرہ ہی ہوں گے یہ تاکید کی گئی ہے کہ وہ ان کے مال کو پورا پورا ان کے حوالہ کر دیں۔ اور ان کے اچھے مال کا تبادلہ بری چیز سے نہ کریں۔ اور نہ ان کے مال کو اپنے مالوں میں ملا کر کھا جانے کی کوشش کریں۔ ظاہر ہے یتیم مال کے مالک اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کا گھر الگ اور ان کے مالی معاملات دوسروں سے بالکل علحدہ ہوں۔ ورنہ ہمارے یہاں کے مروجہ مشترک خاندانی نظام میں جہاں پھیلے ہوئے گھر میں اس کے ذمہ دار افراد میں سے بھی کسی شخص کی ملکیت اور اس کے حقوق کا کوئی تعین اور تشخص نہیں ہوتا، نا قابل لحاظ نابالغ یتیموں کے الگ مال اور ملکیت کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

آگے اسی سلسلے میں یتیموں کے سرپرستوں کو مزید ہدایات دیتے ہوئے فرمایا:۔

ولا تؤتوا السفھاء اموالکم	اور نہ سمجھوں کو اپنا مال نہ دو جسے کہ اللہ
التی جعل اللہ لکم قیاما	نے تمہارے لیے زندگی کی بقاء کا ذریعہ
وارزقوھم فیھا واکسوھم	ٹھہرایا ہے اور اس میں ان کو کھلاؤ اور ان
وقولوا لھم قولا معروفا	کو پہناؤ اور ان سے بھلی بات کہو اور یتیموں
وابتلوا الیتمیٰ حتی اذا بلغوا	کو آزماتے رہے یہاں تک کہ جب وہ نکاح
النکاح فان آنستم منھم	کی عمر کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان کی طرف سے
رشدا فادفعوا الیھم	سمجھداری کو بھانپ لو تو ان کا مال ان کے

اموالهم ولا تاکلوها	حوالہ کر دو اور اسے اللے تللے اور جلدی
اسرافا وبدارا ان یکبروا	میں نہ کھاؤ کہ وہ بڑے ہو جائیں (تو اس
ومن کان غنیا فلیستعفف	کا موقع نہ رہے) اور جو صاحب حیثیت
ومن کان فقیرا فلیاکل	ہو تو چاہئے کہ بالکل ہاتھ بچا کر رہے اور
بالمعروف فاذا دفعتم	جو ضرورت مند ہو تو وہ بھلائی کے ساتھ کھائے
الیهم اموالهم فاشهدوا	تو جب تم ان کا مال ان کے حوالہ کرو تو ان
علیهم وکفی بالله حسیبا	پر گواہ ٹھہراؤ اور نگرانی کے لیے اللہ کافی
(نساء: ۵-۶)	ہے۔

ظاہر ہے یتیموں کے سلسلے میں ان ہدایات کی معنویت بھی اسی صورت میں ہے جبکہ ان کا گھر اور ان کے مالی معاملات علیحدہ ہوں۔ مشترک خاندان میں جہاں بڑے بڑوں کے حقوق زیاں کا شکار اور بڑے گھر کے سمندر میں ان کی مالی حیثیتوں کا کچھ پتہ نہ ہو، نابالغ یتیموں کی الگ مالی حیثیت کی بابت سوچا بھی کیا جا سکتا ہے۔

یہ معاملہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ انتظام کی سہولت کے پیش نظر یتیموں کے مالوں کو سرپرستوں نے اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو۔ دوسرے موقعہ پر قرآن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی بڑی زحمت اور رکاوٹ نہ ہو تو ان کے معاملات کو الگ رکھنا ہی مناسب ہے۔ اور اگر ملا لینا ضروری ہو تو پوری دیانت داری سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ ان کا مال اللے تللے خرچ کیا جائے نہ ان کی ضروریات کو حد سے بڑھایا جائے اور نہ کسی قسم کی خرد برد سے کام لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے محض زحمت اور تنگی سے بچانے کی خاطر یہ سہولت فراہم کر دی ہے۔ اس لیے سخت پرہیز کی ضرورت ہے کہ اس کے سلسلے میں کسی قسم کی بے احتیاطی نہ ہونے پائے:۔

ویسئلونک عن الیتامیٰ قل	وہ تم سے یتیم کی بابت پوچھتے ہیں تو کہہ دو
اصلاح لهم خیر وان	کہ (ان کا حساب الگ رکھ کر) ان کی
تخالطوهم فاخوانکم	بھلائی کا سامان کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور
والله یعلم المفسد من	اگر تم انھیں اپنے میں ملا لو تو وہ تمہارے
المصلح ولو شاء الله لاعنتکم	بھائی ہیں۔ اور اللہ کو پتہ ہے کہ کون ٹھیک

ان اللہ عزیز حکیم	اور کون گڑبڑی کرنے والا ہے۔ اور اگر اللہ چاہتا تو (ملانے کی ممانعت کرکے) تم کو سختی میں ڈال دیتا۔ بیشک اللہ زبردست، حکمت والا ہے۔
(بقرہ: ۲۲۰)	

اس کے باوجود جو لوگ یتیموں کی یتیمی کا ناجائز فائدہ اٹھاکر ان کا مال ہڑپ لیں یا ناانصافی کی کوئی اور صورت اپناکر اسے چٹ کرجانے کی کوشش کریں، ان کے سلسلے میں قرآن نے فرمایا:۔

ان الذین یاکلون اموال الیتٰمی ظلما انما یاکلون فی بطونہم نارا وسیصلون سعیرا ہ	بے شک وہ لوگ جو یتیموں کا مال بے انصافی سے کھاتے ہیں وہ بس اپنے پیٹوں میں آگ کھاتے ہیں۔ اور وہ جلد ضرور دوزخ میں داخل ہوں گے۔
(نساء: ۱۰)	

جبکہ مشترک خاندانی نظام کا یہ وہ جرم ہے جس کے جرم ہونے کا احساس بھی نہیں۔ اور اس پر عامل معاشرہ زیاں کے ساتھ احساس زیاں سے بھی عاری ہے۔

اسلام نے ملکیت کے ذرائع کی صاف تعیین کردی ہے جو تین ہی ہوسکتی ہیں۔ آدمی کی اپنی کمائی ہو۔ ترکہ میں کوئی چیز ملی ہو یا کسی نے بطور ہدیہ اور تحفہ کے اسے کوئی چیز دی ہو۔ ان کے علاوہ کسی کا کسی مال پر تصرف 'ناجائز' اور 'مال کو باطل طریقے سے کھانے' کے ذیل میں آتا ہے، جسے قرآن نے سخت ترین لفظوں میں منع کیا ہے اور اسے 'قتل نفس' کے ساتھ جوڑکر بیان کیا ہے جس سے اس جرم کی شدت اور اس کے گھناؤنے پن کا اظہار ہوتا ہے جبکہ مشترکہ خاندان میں محض فرسودہ رواج کی پیروی میں کسی تعیین کے بغیر گھر کے مالی معاملات مخلوط انداز میں چلتے رہتے ہیں۔ جس میں کچھ لوگ ہمیشہ چور دروازوں سے مال کے حصول اور مستقل اس کے مواقع اور ترکیبوں کی تلاش میں لگے رہتے ہیں۔ مسلمان معاشرہ کو یہ آیت کریمہ جھنجوڑ دینے کے لیے کافی ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض	اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں اپنے مالوں کو باطل طریقہ سے نہ کھاؤ۔ سوائے اس کے کہ تجارت ہو جس میں تمہاری باہمی

منکم ولا تقتلوا انفسکم ان	رضامندی ہو۔ اور تم ایک دوسرے کو
اللہ کان بکم رحیماہ ومن	جان سے نہ مارو۔ بیشک اللہ تم پر رحم
یفعل ذٰلک عدوانا وظلما	کرنے والا ہے۔ اور جو کوئی ایسا کرے
فسوف نصلیہ نارا وکان ذلک	سرکشی اور ظلم کی راہ اپنا کر تو جلد ضرور ہم اسے
علی اللہ یسیراہ	دوزخ میں ڈالیں گے۔ اور یہ اللہ کے
(نساء: ۲۹-۳۰)	لیے بہت آسان ہے۔

خیال رہے کہ اسلام کے نقشہ میں جوان ہو کر بیٹا بھی باپ سے الگ معاشرہ کا ممتاز اور مستقل حیثیت کا حامل فرد ہو جاتا ہے۔ پھیلے ہوئے خاندان کے مختلف بھائیوں بھتیجوں وغیرہ کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ یہ جب عاقل بالغ اور شادی شدہ ہو جائیں تو ان کے گھر در کے ساتھ ان کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ اور ممتاز ہو جانے چاہئیں۔ ان کی مخلوط مالیات میں جو بھی بے احتیاطی ہوگی قرآن کے نقطۂ نظر سے وہ 'مال کو حرام طریقے سے کھانے' 'اکل مال بالباطل' کے قبیل میں آئے گی اور مسلمانوں کا کوئی عرف و رواج اسے جائز اور حلال نہ قرار دے سکے گا۔[1]

ایک غلط فہمی اور اس کا ازالہ

مشترکہ خاندانی نظام (JOINT FAMILY SYSTEM) کے بالمقابل اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کا اوپر جو ہم نے نقشہ کھینچا ہے، خاص طور پر ہندوستان کے پس منظر میں اس سے ایک غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ جس کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] صدر اول کے مسلمانوں کو اس کا کس قدر لحاظ ہے اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ان کے ہاں رواج تھا کہ کوئی شخص اپنے بیٹے بیٹی یا رشتہ داروں اور دوستوں کے ہاں بے تکلف کھانے کی دعوت پر جاتا تو اپنے ساتھ نابینا، لنگڑے اور بیمار لوگوں کو بھی ساتھ لیا جاتا تھا۔ قرآن کی یہ آیت کریمہ اتری تو وہ اس سلسلے میں احتیاط کرنے لگے اور اس کو تقریباً بند کر دیا۔ سورہ نور کی آیت کریمہ 'لیس علی الاعمی حرج ....(۶۱) میں ان کی اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے اس کی باقاعدہ اجازت دی گئی۔ اس آیت کے شان نزول میں مفسرین کرام نے اس کی صراحت کی ہے۔ مفاتیح الغیب ج ۳ / ۳۲۲

کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیز مسلمان معاشرہ کو خود غرضی مفاد پرستی کے کھڈ میں ڈھکیل دے گی۔ معاشرہ کا ہر فرد اپنے آپ میں مگن ہوگا۔ اور کسی کو دوسرے سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ جب ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کے اس مطلوبہ طرز معاشرت پر عمل کر کے انسانوں کے سب سے بڑے ہمدرد و بہی خواہ اور رشتے ناطے کے حقوق کا سب میں بڑھ کر لحاظ رکھنے والے تھے، جیسا کہ دنیا جانتی ہے تو آپ کے امتیوں کو بھی اس کی پیروی کرتے ہوئے اس سلسلے میں کوئی رکاوٹ اور دشواری نہ ہونی چاہئے۔ گھر کی علیحدگی کی وجہ صرف معاشرت کی آسانی اور سہولت ہے، اس کا یہ مطلب کیوں کر ہو سکتا ہے کہ آدمی اپنے ماں باپ، بھائی بہن اور اعزہ واقربا کی اعانت وخبر گیری کی ذمہ داریوں سے آزاد ہو جائے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے اپنے ماں باپ اور اعزہ واقربا کے ساتھ حسن سلوک آدمی کی اخلاقی ہی نہیں قانونی ذمہ داری بھی ہے۔ اور اس حسن سلوک کے اندر جسمانی خدمت اور مالی مدد واعانت دونوں شامل ہے۔ اعزہ واقربا اور خاص طور پر ان میں رحمی رشتہ داروں، بھائی بہن، خالہ بھانجہ وغیرہ کے ساتھ بہتر سلوک اور ان کی ہر طرح سے نگرانی اور خبر گیری اسلامی تعلیمات کی انتہائی مہتم بالشان دفعہ ہے۔ رحمی رشتوں کا لحاظ نہ رکھنے والوں کو خدا تعالیٰ اپنے سے دور کر دیتا ہے[1] ایسا شخص جنت کے داخلہ سے محروم رہتا ہے[2] یہاں تک کہ اس کی نحوست سے پوری قوم کی قوم رحمت ایزدی سے محرومی کو اپنا مقدر بنا لیتی ہے[3] تو ظاہر ہے دین میں جس چیز کی اس قدر اہمیت ہو اس سے نگاہیں پھیرنے اور نظر انداز کرنے کا کیا سوال پیدا ہو سکتا ہے، خاندان کی تقسیم اور گھر کی چھوٹی یونٹ کا مقصد دین کے ان دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہے، جیسا کہ تفصیل گزری، جنھیں بڑے گھر اور پھیلے ہوئے خاندان میں ادا کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ پھر اس کی وجہ سے دین کے کسی دوسرے تقاضے کو مجروح کرنے کی گنجائش کیوں کر

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب من وصل وصلہ اللہ۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلۃ، باب صلۃ الرحم وتحریم قطیعتھا۔ نیز مسند احمد: ۱/۱۹۱، ۱۹۴۔ ۶/۶۲

[2] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب اثم القاطع، مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلۃ، باب صلۃ الرحم وتحریم قطیعتھا۔

[3] بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب البر والصلۃ۔ فصل ثانی۔

نکل سکتی ہے؟ یہاں تک کہ شادی کے بعد بیوی کی مرضی اور ہم آہنگی اور سازگاری کی صورت میں آدمی اپنے ماں باپ اور کمسن بھائی بہنوں وغیرہ کو اپنے ساتھ ADJUST بھی کرسکتا ہے۔ اور مشترک خاندان کی خرابیوں سے بچتے ہوئے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ ہندوستان کے خاص حالات اور خاص پس منظر میں اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کو آن واحد میں نافذ نہیں کیا جاسکتا اس لیے شریعت نے نرمی اور تدریج کا جو اصول ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے اس کے پیش نظر مشترک خاندانی نظام کی تبدیلی میں بھی اس کا لحاظ رکھا جانا چاہئیے۔ اور خاص حالات میں عبوری طور پر اس کی اجازت ہونی چاہئیے تو کسی درجہ میں یہ چیز بھی قابل غور ہوسکتی ہے۔ لیکن بڑا فرق ہے اس میں کہ ایک چیز کو مجبور کن حالات میں بعض مصالح کے تحت وقتی طور پر قابل انگیز سمجھا جائے اور اس میں کہ اسے سب سے اعلیٰ وارفع اور سب سے بڑھ کر خیر و برکت کا حامل اور مثالی اور آئیڈیل طرز معاشرت تصور کیا جائے۔؟

تنقید وتبصرہ

انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح

پروفیسر ایم۔ ایس۔ خاں

وہ عظیم تاریخی ہستیاں جنھوں نے اپنے ملک کی نمایاں خدمات انجام دیں اور جنھوں نے تاریخ کو نئے موڑ دیے، ان کے بارے میں مورخین و ناقدین ہر زمانے میں نئے زاویوں سے لکھتے رہیں گے اور ان کی شخصیت اور کارناموں سے متعلق جتنے بھی تحقیقی مطالعے کیے جائیں گے ان میں اختلاف رائے کی گنجائش بھی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ان ہی ہستیوں میں تاریخ اسلام کا مایۂ ناز مجاہد صلاح الدین ایوبی بھی ہے جو ہمیشہ مورخوں، شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے موجودہ دور میں صلاح الدین پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں سے اینڈریو ایس اہرینکروئٹز (EHRENKREUTS) کی کتاب SALADIN بھی ہے[1]

اس کتاب کے مطالعہ سے جو بات سب سے پہلے ذہن میں ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کا اصل مقصد صلاح الدین کی عظمت کو پامال کرنا ہے اور اس کے لیے مصنف نے جن دلائل کو پیش کیا ہے وہ درج ذیل ہیں :۔

(۱) نورالدین ایک بہت عظیم مسلم قائد تھا اور صلاح الدین کی زندگی میں حطین کی فتح سے قبل کا زمانہ اس کے کارناموں کو سمجھنے کے لیے بہت اہمیت رکھتا ہے۔

(۲) صلاح الدین اپنے سیاسی مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے صلیبی جنگ سے زیادہ مشرق وسطیٰ کی اسلامی ریاستوں کے خلاف لڑنے میں دلچسپی رکھتا تھا۔

---

[1] صلاح الدین، انڈریو ایس اہرینکروئٹز۔ اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک، البونی، امریکہ، صفحات ۲۹۰، قیمت ۱۰ ڈالر

(۳) اس نے "سستی شہرت" حاصل کرنے کی غرض سے بحر روم کے ساحل پر واقع زبردست عیسائی سلطنت طائر کو فتح کرنے کے بجائے ایک کمزور سلطنت بیت المقدس پر قبضہ کیا (مصنف اہرینکر وٹنر کے خیال میں یہ صلاح الدین کی ایک فاش غلطی تھی جس کی تلافی اس نے بعد میں کرنی چاہی، لیکن اس وقت تک عیسائی فوجیں مشرق وسطیٰ میں اپنا اقتدار دوبارہ قائم کر چکی تھیں اور تیسری صلیبی جنگ کے لیے تیار تھیں)

(۴) صلاح الدین کی یہ فتوحات عارضی تھیں اور ان میں سے بعض خود مسلم مفاد کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئیں۔ مصر، شام، اور عراق کے مابین جو اتحاد پیدا ہوا تھا وہ ۱۱۹۳ء میں صلاح الدین کی وفات کے بعد قائم نہ رہ سکا اور صلیبی فوجیں نہ صرف شام پر دوبارہ قابض ہو گئیں بلکہ انھوں نے پچاس سال کے اندر بیت المقدس کو بھی اپنے تسلط میں لے لیا۔

(۵) نورالدین سے سیکھی ہوئی پالیسی کے تحت صلاح الدین مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر رہا تھا اسی لیے عیسائیوں نے اپنے حملوں کا رخ مصر کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ایوبی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور مملوک خاندان ہم میں برسر اقتدار آ گیا۔ یہ ہیں مصنف کے بنیادی نکات۔ لیکن کسی تاریخی شخصیت کا تجزیہ کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے تمام کارناموں کا مجموعی طور پر جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ اس نے تاریخ کے صفحات پر کیا اثر ڈالا ہے۔ اس وقت جبکہ صلیبیوں کے متواتر حملوں سے اسلام اور عالم اسلام کو زبردست خطرہ لاحق تھا، صلاح الدین نے مصر، شام اور عراق کے بعض حصوں کو متحد کرنے کے سلسلے میں جو سیاسی اور فوجی کردار ادا کیا تھا وہ کوئی معمولی کارنامہ نہ تھا۔ نورالدین اور صلاح الدین دونوں نے اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مسلمان حکمراں نہ صرف ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرتے اور آپس میں لڑتے رہتے تھے بلکہ وہ صلیبیوں کے خلاف جنگ میں دلچسپی لینے کے بجائے اپنے مفاد کے خواہاں تھے۔

سنیوں نے تمام اسلامی ممالک میں، خاص کر مصر میں، جہاں فاطمی شیعوں کی حکومت تھی، اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے جو جدوجہد کی تھی وہ صلاح الدین سے قبل کامیاب نہ ہو سکی تھی اور اس صورت حال سے نہ صرف صلاح الدین نے بلکہ نورالدین نے بھی پورا پورا فائدہ اٹھایا تھا۔ صلاح الدین کے اغراض و مقاصد نہ صرف سیاسی

بلکہ نظریاتی بھی تھے اور اسی کے لیے اس نے سب سے پہلے عالم اسلام کو متحد کیا جس کے بغیر صلیبیوں کے خلاف جنگ میں وہ کامیاب نہ ہو سکتا تھا۔

صلیبی جنگوں میں مشرق وسطیٰ کی شمولیت کی تاریخی حقیقت صرف یہی ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے مفادات ایک دوسرے سے ٹکرا رہے تھے اور مسلمانوں کا مفاد اسی میں تھا کہ وہ عیسائیوں کے خلاف مسلسل جد وجہد جاری رکھیں تاکہ صلیبیوں کی طاقت کم ہو جائے اور وہ آہستہ آہستہ اسلامی ممالک سے نکل جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صلاح الدین اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ان طاقتوں کو منظم کرنے میں کامیاب رہا۔ صلیبی جنگ میں مسلمانوں کی کامیابی نے نہ صرف صلیبیوں کی طاقت کو پھیلنے سے روکا بلکہ مسلمانوں کے اندر خود اعتمادی کا وہ جذبہ بھی پیدا کیا جس نے آخر کار صلیبیوں کو مشرق وسطیٰ سے ہمیشہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کیا، صلیبی جنگ کی تاریخ میں صلاح الدین کا یہی اہم کارنامہ اس کی عظمت کی دلیل ہے۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات عارضی تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ صلاح الدین ہی تھا جس نے مشرق وسطیٰ کو عیسائیوں کے ہاتھوں ختم ہونے سے بچایا۔ دنیا کی تاریخ میں ایک لحاظ سے مشرق و مغرب کے درمیان کشمکش اور نزاع کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے جس کی ایک کڑی یہ صلیبی جنگ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات نے مشرق وسطیٰ، خصوصاً ایشائے کوچک، کو ازمنہ وسطیٰ کے یورپی اقوام کی ایک نوآبادی بننے سے کئی صدیوں تک محفوظ رکھا اور اس خدمت کے لیے ایشیائی عوام ہمیشہ صلاح الدین کے احسان مند رہیں گے۔

صلاح الدین کا بیت المقدس کو فتح کرنا اور طائر کو نظر انداز کرنا محض ایک حربی غلطی کہی جا سکتی ہے، لیکن اس کا صلیبی جنگوں کے مجموعی نتائج پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا اس کے علاوہ صلیبی جنگوں کو مذہبی جنگ کہا جا سکتا ہے۔ بیت المقدس جیسے مقدس شہر کی بازیابی عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کا واحد مقصد تھا۔

مصنف کی یہ تنقید کہ صلاح الدین کی وفات کے بعد صلیبیوں کا بیت المقدس کو دوبارہ فتح کر لینا اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ فتح محض عارضی تھی، درست نہیں ہے کیوں کہ صلیبیوں نے بیت المقدس کو دوبارہ جنگ کے ذریعہ نہیں بلکہ شہنشاہ فریڈریک

دوم کے ساتھ ایک عہد نامے کی رو سے حاصل کیا تھا۔ فریڈرک دوم کو نصف مسلمان سمجھا جاتا تھا۔ اسی لیے پوپ نے اس کے خلاف فتویٰ دے کر اسے عیسائیت سے خارج کر دیا تھا۔

مصنف کا یہ نظریہ بھی صحیح نہیں ہے کہ صلاح الدین نے مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر کے مصر کو معاشی حیثیت سے کمزور کر دیا تھا اور صلیبیوں کے لیے اس پر حملے کی راہ ہموار کر دی تھی۔ دراصل، صلیبیوں کے خلاف یہ مسلمانوں کی متفقہ جنگ تھی جس میں کسی منفرد اسلامی ملک کے ذاتی مفاد کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی تھی۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صلاح الدین نے صلیبیوں کے خلاف جہاد میں جو مصری مالیات کا استعمال کیا تھا اس پر اسی زمانے کے مصریوں نے ناراضگی کا اظہار کیا ہو۔ ایوبی خاندان کا زوال اور مملوکی سلطنت کا عروج مصر کے داخلی معاملات تھے اور ان سے صلیبیوں کے خلاف اس مرد مجاہد اور یورپی استعماریت کے خلاف اس علمبردار حریت کی حیثیت اور عظمت کسی طرح مجروح نہیں ہوتی۔

زیر تبصرہ کتاب ابتدائی اور ثانوی ماخذ پر مشتمل ہے، لیکن مصنف نے دونوں پر یکساں اعتبار کیا ہے، بلکہ ثانوی ماخذ پر زیادہ بھروسہ کیا ہے۔ اتنی بات صاف ظاہر ہے کہ مذکورہ کتاب کسی عالمانہ تحقیق کی بنا پر عالموں اور محققوں کے لیے نہیں لکھی گئی ہے۔ لہٰذا تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے۔

مصنف نے عہد وسطیٰ اور دور حاضر کے مورخوں کی تصنیفات پر جو تبصرے کیے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صلاح الدین کا مخالف ہے۔ وہ عماد الدین اصفہانی (۱۱۲۵ - ۱۲۰۱ء) اور بہاء الدین ابن شداد (۱۱۴۵ - ۱۲۳۴ء) کے بیانات کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ یہ دونوں مورخین صلاح الدین کے ندیموں میں شامل تھے: اول الذکر صلاح الدین کا ذاتی کاتب اور بہاء الدین اس کی فوج کا قاضی تھا۔ مصنف اسٹین لے لین پول اور ایچ اے - آر گب پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے کہ ان دونوں مستشرقین نے صلاح الدین کے کارناموں کی تعریف کی ہے۔ لیکن اس کے برعکس وہ ابن الاثیر (۱۱۶۰ - ۱۲۳۳ء) سے، جو کہ صلاح الدین کے مخالفوں میں سے تھا، بہت زیادہ استفادہ کرتا ہے۔ واضح رہے کہ ابن الاثیر صلاح الدین سے اسی لیے بغض رکھتا تھا

کہ صلاح الدین نے اس کے سرپرست موصل کے زنگی خاندان کا خاتمہ کر دیا تھا (صفحات ۲، ۳۰، ۸۶، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶ اور ۱۲۵) تاہم مصنف نے صلاح الدین کے خلاف جو دلائل پیش کیے ہیں ان کی ابن الاثیر کے مندرجہ ذیل بیان سے خود ہی تردید ہو جاتی ہے:

"مختصر یہ کہ وہ (صلاح الدین) صلیبیوں کے خلاف میدان جنگ میں ایک بے مثال مجاہد تھا جس میں بہت سی اعلیٰ صفات تھیں" (الکامل فی التاریخ، تصحیح ٹاؤن برگ جلد ۱۲ ص ۳۰)

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف نے ابن الاثیر کے مذکورہ بیان کو جان بوجھ کر نظر انداز کر دیا ہو۔

مصنف نے چارلس جے۔ روز بالٹ، گرٹروڈ سلاٹر، زوانلڈ بورگ اور جوشوا پراوار کی کتابوں کی مدد سے صلاح الدین کا مرتبہ و مقام گھٹانے کی کوشش کی، لیکن اس کے لیے جو دلائل فراہم کیے ہیں وہ بہت ہی کم زور ہیں ان دلائل میں لین پول اور گب نے صلاح الدین کی عظمت کا جو اعتراف کیا ہے، اسے غلط نہیں ثابت کیا جا سکتا۔

یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کی اکثر کتابیں اسلامی ممالک یا مشرق وسطیٰ کے دور وسطیٰ کی معاشی تاریخ سے متعلق ہیں اور وہ اس میدان میں ایک اچھے محقق کی حیثیت رکھتا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب میں بھی مصنف نے متعلقہ دور کے مالی و معاشی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ اس کتاب کی ایک خوبی کہی جا سکتی ہے۔

اس سلسلے میں یہ ذکر کرنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ مصنف نے صلاح الدین کے کردار کا جو تجزیہ پیش کیا ہے وہ برنارڈ لیویس کے خیالات سے بہت قریب ہے جو کہ صلاح الدین کو ایک ایسا سفاک اور موقع پرست شخص سمجھتا ہے جس نے اپنے بلند عزائم اور ذاتی مفاد کی خاطر عیاری اور تشدد سے کام لے کر زنگی خاندان کا خاتمہ کر دیا اور اسی طرح اپنے آقا و سرپرست نورالدین کے وارثوں کو ان کے حق سے محروم کر کے ان کی سلطنت پر خود قابض ہو گیا۔ برنارڈ لیویس کے یہ خیالات زنگی خاندان کے نقطۂ نظر کے عین مطابق ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اس نے اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ (دیکھئے مضمون "مصر و شام" از برنارڈ لیویس جو "کیمبرج ہسٹری آف اسلام" میں شائع ہوا ہے، ۱۹۷۰ء، جلد اوّل، صفحات ۲۰۳، ۲۰۴)

ہمارے مصنف اور برنارڈ لیویس کے درمیان صلاح الدین سے متعلق رائے میں ایک اور بھی یکسانیت ہے: دونوں صلاح الدین کی انسان دوستی و شجاعت اور

دشمنوں کے ساتھ اس کی مہربانیوں کے سلسلے میں بالکل خاموش ہیں، جبکہ صلاح الدین کے معاصر عیسائی مورخوں اور صلیبی جنگوں کے راویوں نے اپنے تذکروں میں صلاح الدین کو ایک رحم دل اور بہادر مجاہد کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ مورخوں میں شاید لہرینکر یوزا اور برنارڈ لیویس ہی دو ایسے تاریخ نگار ہیں جنھوں نے صلاح الدین کی ان خوبیوں سے چشم پوشی کی ہے۔

مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے صلاح الدین کی ایک نئی سوانح عمری پیش کی ہے۔ لیکن کتاب کے مطالعہ سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ وہ مجاہد اعظم صلاح الدین کی سیرت کو مسخ کرنے میں سراسر ناکام رہا ہے۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۸۶ء

ـــــــ مُدیر ـــــــ

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ شمارہ ۴

محرم - ربیع الاول ۱۴۰۷ھ

اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ۲۵ روپئے

پاکستان سے ۱۰۰ روپئے

دیگر ممالک سے ۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

تعارف وتبصرہ

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر نذیر احمد
______ سابق صدر شعبۂ فارسی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی
______ ریڈر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ جناب احمد حسن صاحب (ایم۔ فل)
______ ریسرچ اسکالر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ مولانا محمد فاروق خاں ایم اے
______ صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ۔ انچارج شعبۂ ہندی جماعت اسلامی ہند دہلی

۵۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد
______ شعبہ بایو کیمسٹری۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ جناب محمد سعود عالم قاسمی
______ رکن ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری
______ سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب
احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرف آغاز

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو[1]

سید جلال الدین عمری

مالی تعاون کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی مختلف صورتیں ہیں۔ یہ زبان سے بھی ہوتا ہے اور اپنے شریفانہ رویہ سے بھی۔ اس کی ایک صورت مالی تعاون بھی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور اہمیت ہے لیکن مالی تعاون کی اہمیت بعض اوقات بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر آدمی حق دار کا حق نہ پہچانے اور کمزوروں مجبوروں اور محروموں کی مالی اعانت نہ کرے تو میٹھی باتوں اور ہمدردی کے زبانی اظہار سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا اس سے ان کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔ قرآن نے اس طرف خاص طور سے توجہ دلائی ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ	نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہروں کو مشرق
قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ	یا مغرب کی طرف کرلو بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی
الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ	اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر،
الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ	اس کی کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لائے،
وَالنَّبِيّٖنَ ۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى	اور مال کی محبت کے باوجود اسے یتیموں،
حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى	مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں
وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ۙ وَ	پر اور غلاموں کے لیے خرچ کرے اور
السَّآئِلِيْنَ وَفِى الرِّقَابِ ۚ وَ	نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے۔ نیک وہ

[1] اس سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو تحقیقات اسلامی، جولائی، ستمبر ۸۶ء

اَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ	ہیں جو عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو
وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَا	پورا کرتے ہیں۔ خاص طور پر وہ لوگ جو
عٰھَدُوْا وَالصّٰبِرِیْنَ فِی	فقر وفاقہ اور تنگی میں اور جنگ کے
الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِیْنَ	وقت صبر کرتے ہیں۔ یہی راست باز
الْبَاْسِ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا	ہیں اور یہی متقی ہیں۔
وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُتَّقُوْنَ ○	

(البقرہ: ۱۷۷)

اس آیت میں پہلے اہل کتاب کی رسمی دین داری پر تنقید کی گئی ہے، اس کے بعد حقیقی دین داری کا بیان ہوا ہے۔ یہاں 'بر' کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس کے معنی حقوق ادا کرنے کے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی آتے ہیں اور بندوں کے حقوق بھی[1]۔ دونوں ہی کے حقوق کا پہچاننا ضروری ہے۔ آدمی برّ و تقویٰ کے بلند مقام کو اسی وقت پا سکتا ہے جب کہ اس کے دل میں ایمان کا نور جگمگا رہا ہو اور وہ قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں، محکوموں اور غلاموں اور معاشرہ کے دیگر کمزور افراد اور طبقات پر محنت سے کمائی ہوئی اپنی دولت صرف کرے۔ نماز اور زکوٰۃ کا ذکر بھی اسی حقیقت کو سمجھانے کے لیے ہے۔ نماز اللہ سے تعلق اور زکوٰۃ انسانوں کی خدمت کی بالکل متعین شکلیں ہیں۔ بعض دوسری آیتوں میں یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ انسان کا مال تنہا اس کا نہیں ہے بلکہ اس میں معاشرہ کے کمزوروں اور ناداروں کا حق ہے اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ہے:-

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ وَالْمِسْکِیْنَ	قرابت دار کو اس کا حق اور مسکین اور
وَابْنَ السَّبِیْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا ○	مسافر کو اس کا حق دو اور فضول خرچی
اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ	نہ کرو۔ بے شک فضول خرچ کرنے والے

---

[1] علامہ حمید الدین فراہیؒ فرماتے ہیں۔ البر اصلہ ایفاء الحق فتفرع منہ ما یکون ایفاء للحقوق الاصلیۃ من الطاعۃ للرب والابوین والمواساۃ بالناس ومن ھذہ الجہۃ صار بمعنی الاحسان واشتمل الخیرات وصار وصفا للرب تعالیٰ (مفردات القرآن ۲۷)

الشَّيٰطِيْنِ ؕ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ	شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان
كَفُوْرًا ۝ (بنی اسرائیل: ۲۶-۲۷)	اپنے رب کا ناشکرا ہے۔

یہاں یہ بتانے کے بعد کہ انسان کے مال میں دوسروں کا بھی حق ہے، اسراف اور تبذیر سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسراف اور تبذیر میں مبتلا ہو وہ دوسروں کا حق پہچان نہیں سکتا۔

یہی آیت ایک دوسرے سیاق میں سورۂ روم میں آئی ہے۔

اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ	کیا یہ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا
لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَقْدِرُ ؕ اِنَّ فِيْ	ہے رزق کشادہ کر دیتا ہے اور جس کا
ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝	چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ یقیناً اس
فَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَ	میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو
الْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ؕ	ایمان رکھتے ہیں۔ (جب یہ حقیقت ہے
ذٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يُرِيْدُوْنَ	کہ جس کے پاس جو کچھ ہے وہ اللہ ہی
وَجْهَ اللّٰهِ ۫ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ	کا دیا ہوا ہے) تو تم قرابت دار کو اس کا
الْمُفْلِحُوْنَ ۝	حق اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق دو
(روم: ۳۷-۳۸)	یہ بہتر ہے ان لوگوں کے لیے جو اللہ تعالیٰ
	کی رضا چاہتے ہیں اور وہی فلاح پانے والے ہیں۔

سورۂ بنی اسرائیل اور سورۂ روم دونوں ہی مکی سورتیں ہیں، مکہ میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوئی تھی، لیکن ان آیات میں قرابت داروں، مسکینوں اور مسافروں کا حق بیان ہوا ہے۔ امام رازی سورۂ روم کی آیت کے ذیل میں فرماتے ہیں۔ اس میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کے ساتھ حسن سلوک کرنا واجب ہے۔ جس شخص کے پاس مال ہو، چاہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، چاہے اس پر حولانِ حول ہو چکا ہو یا نہ ہو چکا ہو اسے ان کے ساتھ حسن سلوک بہرحال کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں (زکوٰۃ کا نہیں) مخلوق کے ساتھ عام شفقت کا ذکر ہے۔ یہ تینوں طبقات وہ ہیں جن کے ساتھ احسان کا رویہ اختیار کرنا ضروری ہے، چاہے احسان کرنے والے کے پاس زائد از ضرورت مال ہو یا نہ ہو۔[1]

---

[1] رازی: تفسیر کبیر: ۶/۵۶۴

ان آیتوں پر ایک اور پہلو سے بھی غور فرمائیے ان میں یہ تصور دیا گیا ہے کہ معاشرہ کے کم زور افراد پر انسان مال خرچ کر کے ان پر کوئی احسان نہیں کرتا بلکہ یہ ان کا حق ہے جسے وہ ادا کرتا ہے۔ یہی تصور سرمایہ دار کو کم زوروں کے استحصال سے روکتا ہے۔ اگر دولت مند کو یہ احساس ہو کہ اس کے پاس جو دولت ہے اس میں دوسروں کا حق ہے، اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے تو وہ کشمکش نہیں پیدا ہوسکتی جو غریب اور امیر کے درمیان آج پائی جاتی ہے۔

قرض کے ذریعہ مدد کرنا

بعض اوقات آدمی کو اپنی معاشی حالت ٹھیک کرنے یا کسی ناگہانی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے مالی مدد کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ یہ مدد نہ پہونچے تو اس کے حالات زیادہ خراب ہوسکتے ہیں اور اس کی مشکلات میں اضافہ ہوسکتا ہے۔ اس مدد کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اسے قرض دیا جائے تاکہ وہ بروقت اپنی ضرورت بھی پوری کرلے اور پھر قرض دینے والے کو اس کی رقم بھی واپس کردے۔ یہ بھی دراصل کسی ضرورت مند کے ساتھ تعاون کی ایک صورت ہے۔ احادیث میں اس کی فضیلت اور ثواب بیان ہوا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ما من مسلم یقرض مسلماً قرضاً مرتین الا کان کصدقتھا مرۃ[1]	جو مسلمان کسی مسلمان کو دو مرتبہ قرض دیتا ہے وہ گویا ایک مرتبہ صدقہ کرتا ہے۔

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ قرض کی فضیلت کے سلسلے میں احادیث موجود ہیں۔ ان کی تائید قرآن و حدیث کے ان عمومی بیانات سے بھی ہوتی ہے جن میں مسلمانوں کی ضرورت پوری کرنے، ان کا تعاون کرنے، ان کی مشکلات کو رفع کرنے اور ان کے فقر و فاقہ کو دور کرنے کی صراحت ہے۔ اس میں قرض دینا بھی شامل ہے۔ مسلمانوں کے درمیان

---

[1] ابن ماجہ، ابواب الصدقات، باب القرض۔ اس حدیث کی سند پر تنقید کی گئی ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔ ملاحظہ ہو نیل الاوطار ۵/۲۴۷

اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابن رسلان کہتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقت ضرورت آدمی قرض کی درخواست کرسکتا ہے، اس کی وجہ سے قرض مانگنے والے کے مقام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اگر اس میں کوئی قباحت ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرض نہ لیتے[1]

کاروباری زندگی میں قرض کی بڑی اہمیت ہے۔ اس سے کسی کاروبار کے شروع کرنے، اسے جاری رکھنے اور وقتاً فوقتاً ہونے والے نقصانات کو پورا کرنے میں مدد ملتی ہے، موجودہ دور میں تو قرض کاروبار کا ایک ضروری جز بن گیا ہے صورت حال یہ ہے کہ قرض کا لین دین بند ہوجائے تو بڑے بڑے کاروباری ادارے ختم ہوجائیں۔ لیکن آج کا مادی ذہن قرض کو مادی منفعت کا بہترین ذریعہ تصور کرتا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ قرض دار جب قرض سے خود نفع حاصل کرتا ہے تو قرض دینے والے کو بھی اس کا ایک حصہ ملنا چاہیے یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ جس شخص نے قرض دیا ہے اسی کو نظر انداز کرکے اس کے پیسے سے تنہا قرض دار فائدہ اٹھاتا چلا جائے۔

دوسرے یہ کہ آج پوری دنیا میں سکہ کی قیمت میں کمی کا عام رجحان ہے، اس وقت بازار میں سو روپیے کی جو قیمت ہے ایک سال میں وہ گھٹ کر اسّی یا نوے روپیے ہوجائے گی۔ اس طرح ایک سال کے بعد سو روپے کی واپسی کا مطلب اصلاً اسی یا نوے روپیے کی واپسی ہوتی ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا سراسر نقصان ہے اسی قسم کے دلائل کی بنیاد پر سود کے لیے وجہ جواز فراہم کی جاتی ہے۔

اسلام اس مادی ذہن کے خلاف ہے۔ وہ قرض کو نفع حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا احسان ہے جو کسی ضرورت مند کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ قرض دار سے سکہ کی قیمت کی روز افزوں کمی کا حساب کرکے سود در سود وصول کرنے کی جگہ اس کے ساتھ ممکنہ رعایت کی جائے۔ وہ ادائگی کے لیے مزید وقت اور مہلت مانگے تو اسے مزید وقت اور مہلت دی جائے اور مالی مشکلات کی وجہ سے وہ قرض ادا نہ کرسکے تو اسے معاف بھی کردیا جائے قرآن مجید میں سود کی حرمت کے اعلان

---

[1] نیل الاوطار : ۵/ ۲۴۷

کے ساتھ قرض کے سلسلے میں اسی اعلیٰ اخلاقی رویہ کی تعلیم دی گئی ہے۔ ارشاد ہے۔

يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ	اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور
وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا	جو سود تمہارا دوسروں پر رہ گیا ہے
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ○ فَاِنْ	اسے چھوڑ دو اگر واقعی تم ایمان لائے
لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ	ہو۔ اگر تم یہ نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس
مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ	کے رسول سے جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ
تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ	اگر تم سود لینے سے توبہ کر لو تو تمہیں اپنا
لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ○	اصل مال لینے کا حق ہے۔ نہ تم کسی پر
وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ	ظلم کرو گے اور نہ کوئی دوسرا تم پر ظلم
اِلٰى مَيْسَرَةٍ ۚ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا	کرے گا۔ قرض دار تنگ دست ہے تو
خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○	اس کی کشائش تک اسے مہلت دو اور
وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ	بخش دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے،
اِلَى اللّٰهِ ۣ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ	اگر تم جانو۔ اور ڈرتے رہو اس دن سے
مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ○	کہ جس دن تم اللہ کی طرف لوٹائے
	جاؤ گے پھر ہر نفس نے جو کچھ یہاں کمایا ہے
(البقرہ: ۲۷۸-۲۸۱)	اس کا پورا بدلہ اسے دیا جائے گا اور ان
	پر ظلم نہ ہوگا۔

احادیث میں ایک طرف تو قرض دار کو بہتر طریقے سے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری طرف قرض دینے والے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے اونٹ قرض لیا تھا۔ وہ آپؐ سے بڑی درشتی کے ساتھ (غالباً وہ یہودی یا بدوی تھا) مطالبہ کرنے لگا۔ صحابہ کرام نے اس کا سخت جواب دینا چاہا تو آپ نے فرمایا دَعُوْهُ فَاِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا (جانے دو جس کا حق ہے اسے سختی سے بولنے کا حق ہے) ایک اونٹ خرید کر اسے دے دو۔ صحابہ نے عرض کیا اس نے جس عمر کا اونٹ دیا تھا وہ تو نہیں ہے

البتہ اس سے بہتر اونٹ مل رہا ہے آپ نے فرمایا وہی خرید کر دے دو "فان خیرکم احسنکم قضاءً" (اس لیے کہ تم میں بہتر آدمی وہ ہے جو تم میں اچھے طریقے سے اپنا قرض ادا کرے)[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی فضیلت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

من انظر معسراً او وضع عنہ اظلہ اللہ فی ظلہ[2]	جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کو معاف کر دیا اللہ تعالیٰ اسے اپنے سایہ میں جگہ دے گا۔

حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من انظر معسراً او وضع لہ اظلہ اللہ یوم القیامۃ تحت ظل العرش یوم لا ظل الا ظلہ[3]	جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے قرض کو معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اسے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا جس روز کہ اس کے سایہ کے سوا کوئی دوسرا سایہ نہ ہوگا۔

حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص کو اللہ تعالیٰ نے دولت دی تھی وہ لوگوں کو قرض دیا کرتا تھا۔ اس نے ملازمین کو تاکید کر رکھی تھی۔ ان انظروا المعسر وتجاوزوا الموسر (جو تنگ حال ہے قرض کے وصول کرنے میں اسے مہلت دیں اور جو خوش حال ہے اس سے ادائیگی میں کچھ کمی بیشی ہو تو نظر انداز کر دیں) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس نیک عمل کی وجہ سے اسے جنت میں داخل کر دیا[4]

ایک مرتبہ ایک قرض دار نے قرض خواہ سے رعایت کا مطالبہ کیا اس پر دونوں میں

---

[1] بخاری، کتاب فی الاستقراض، باب استقراض الابل، مسلم کتاب المساقات، باب جواز اقتراض الحیوان الخ
[2] مسلم، کتاب الزہد باب حدیث جابر الطویل وقصۃ ابی الیسر۔
[3] ترمذی، ابواب البیوع باب ماجاء فی انظار المعسر
[4] بخاری، کتاب البیوع، باب من انظر معسراً۔ مسلم، کتاب المساقات باب فضل انظار المعسر الخ

تکرار ہونے لگی، قرض خواہ نے قسم کھا کر کہا میں کسی قسم کی رعایت نہیں کروں گا۔ آپ حجرے سے باہر تشریف لائے اور فرمایا نیکی نہ کرنے کی قسم کس نے کھائی تھی؟ اس نے کہا حضور میں نے ہی قسم کھائی تھی (یہ میری غلطی تھی) اب وہ جو صورت بھی پسند کرے اس پر عمل کر سکتا ہے[1]۔

ابن ابی حدرد نے حضرت کعب بن مالکؓ سے قرض لیا تھا انھوں نے اس کا مطالبہ کیا، وہ مجبوری کی وجہ سے ادا نہیں کر پا رہے تھے جب بات بڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب کو آواز دی اور اشارے سے فرمایا، نصف معاف کر دو اور نصف لے لو چنانچہ انھوں نے صرف آدھا قرض وصول کیا اور آدھا معاف کر دیا[2]۔

قرض کا پیسہ ڈوب جائے یا قرض دار اسے ادا نہ کر سکے تو اس کے احکام و مسائل الگ ہیں یہاں ان سے بحث نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ کسی ضرورت مند کو قرض دینا اس کی خدمت اور تعاون ہے اس کا معاوضہ ڈھونڈھنا اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔ جسے قرض دیا جائے اس کے ساتھ لطف و محبت اور نرمی کا رویہ اختیار کرنا، اس کی کمزوری سے فائدہ نہ اٹھانا، اس کی مجبوریوں کی رعایت کرنا اور اسے ممکنہ سہولتیں فراہم کرنا یہ سب حسن سلوک اور خدمت کی تعریف میں آتا ہے۔

ضرورت کی چیز ہبہ کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ کسی کو اس کی ضرورت کی کوئی چیز ہبہ کر دی جائے۔ لسان العرب میں ہبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے، العطیۃ الخالیۃ عن الاعواض والاغراض[3] ہبہ اس عطیے کو کہا جاتا ہے جو کسی بدلے یا غرض سے خالی ہو۔ علامہ نسفی کہتے ہیں۔

ھی تملیك العین بلا عوض[4] — کسی چیز کا مالک بنا دینا اس کا عوض لیے بغیر

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز ہبہ کی جائے اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ لی جائے اور اس سے کوئی غرض بھی وابستہ نہ ہو بلکہ جو چیز ہبہ کی جائے وہ محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی

---

[1] بخاری کتاب الصلح باب ہل یشیر الامام بالصلح، مسلم باب استحباب الوضع فی الدین [2] حوالہ سابق۔
[3] ابن منظور، لسان العرب مادہ و۔ہ۔ب [4] کنز الدقائق ۲/۸

کے لیے کی جائے۔ حدیث میں آتا ہے کہ آدمی ہبہ کی ہوئی چیز کو قیمتاً بھی نہ خریدے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو جو جہاد میں جا رہا تھا ایک عمدہ گھوڑا ہبہ کیا۔ لیکن وہ شخص مالی لحاظ سے کمزور تھا، گھوڑے کی ٹھیک سے دیکھ بھال نہ کر سکا، اس کی وجہ سے گھوڑا ضائع ہونے لگا، مجھے خیال ہوا کہ شاید وہ اسے فروخت کر دے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:

لا تشترہ وان اعطاکہ بدرھم واحد فان العائد فی صدقتہ کالکلب یعود فی قیئہ[1]	اسے نہ خریدو، چاہے وہ ایک درہم ہی میں وہ تمہیں کیوں نہ دے۔ اس لیے کہ جو شخص اپنی صدقہ کی ہوئی چیز کو واپس لیتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کتا قی کر کے اسے دوبارہ چاٹنے لگے۔

یہ بہت چھوٹی حرکت ہے کہ آدمی کسی کو کوئی چیز دے کر پھر اسے واپس لے لے۔ اس سے نفس کے اندر ہمدردی اور محبت کے جو پاک جذبات ایک مرتبہ پیدا ہوئے تھے وہ مجروح ہوتے ہیں اور مال کی محبت زیادہ شدت کے ساتھ ابھر آتی ہے۔ ہبہ یا صدقہ کی ہوئی چیز کو دوبارہ لینے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے اس اقدام پر پچھتا رہا ہے یا جسے اس نے ہبہ کیا ہے اسے نقصان پہونچانا چاہتا ہے۔ اگر آدمی کسی کے ساتھ ہمدردی اور محبت کا اقدام نہ کرے تو شاید اس کی سیرت کو اتنا نقصان نہیں پہونچ سکتا جتنا کہ اٹھائے ہوئے قدم کو واپس لینے سے پہونچ سکتا ہے۔ ہبہ کی ہوئی چیز کو خریدنے سے بھی اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس میں یہ امکان ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے سابقہ احسان سے فائدہ اٹھالے اور جسے ہبہ کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ساتھ بادل ناخواستہ ہی سہی رعایت کرنے پر مجبور ہو جائے۔[2]

---

[1] بخاری، کتاب الھبۃ، باب لایحل لاحدان یرجع فی ہبتہ وصدقتہ۔ مسلم، کتاب الھبات، باب کراہۃ شراء الانسان ما تصدق بہ۔ [2] فقہ حنفی کی رو سے ہبہ سے رجوع کرنے میں بعض موانع نہ ہوں تو ہبہ کرنے والے کو رجوع کا اختیار ہے لیکن اسے مکروہ تنزیہی بلکہ مکروہ تحریمی کہا گیا ہے (در المختار مع رد المحتار ۴/۷۰۹ اور اس سے آگے) امام شافعی، امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک اس حدیث کا تعلق کسی اجنبی کو ہبہ کرنے سے ہے۔ اگر اولاد یا ان کی اولاد۔ یہ سلسلہ جہاں تک بھی چلا جائے۔ کو ہبہ کیا گیا ہے تو اس سے رجوع بھی ہو سکتا ہے (نووی کی شرح مسلم ۲/۳۶) تفصیلات فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

کوئی چیز عاریتاً دینا

خدمت اور تعاون کی ایک شکل یہ ہے کہ کسی ضرورت مند کو عاریتاً کوئی چیز دی جائے، تاکہ وہ ایک متعین مدت تک فائدہ اٹھانے کے بعد اسے واپس لوٹا دے، حدیث میں اسے بھی بہترین صدقہ اور عطیہ کہا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

نعم الصدقة اللقحة الصفی منحة، الشاة الصفی منحة تغدو باناء وتروح بآخر[1]	بہترین صدقہ یہ ہے کہ کسی کو بطور عطیہ (چند دن کے لیے) بہت ہی عمدہ گابھن اونٹنی دی جائے جو (جلدی خوب دودھ دینے والی ہو) یا عمدہ بکری دی جائے جو صبح ایک برتن بھر کر اور شام ایک برتن بھر کر دودھ دے۔

یہ بخاری کی روایت ہے، مسلم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

الا رجل یمنح اهل بیتٍ ناقة تغدو بعُسٍ وتروح بعُسٍ ان اجرها لعظیم[2]	جو شخص کسی گھر والے کو اونٹنی دے جو اسے صبح ایک بڑا برتن بھر کر اور شام ایک بڑا برتن بھر کر دودھ دے تو اس کا اجر بیشک بڑا ہے۔

حضرت براء بن عازبؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من منح منیحة لبن او ورِقٍ او هدی زقاقاً کان له مثل عتق رقبةٍ[3]	جو شخص چند دن کے لیے کسی کو دودھ دینے والا جانور دے یا روپیہ قرض دے یا کسی کو راستہ دکھا دے تو اس کا اتنا ثواب ہوگا جتنا ایک غلام آزاد کرنے کا ثواب ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الاشربة، باب شرب اللبن
[2] مسلم کتاب الزکاة، باب فضل المنیحة
[3] ترمذی، ابواب البر والصلة، باب ماجاء فی المنحة۔

چاندی دینے سے یہاں مراد جیسا کہ امام ترمذی نے لکھا ہے قرض ہے[۱]

'ھدی زقاقاً' کا ایک ترجمہ تو یہی ہے کہ اس نے راستہ دکھایا یہی الفاظ سے قریب تر ہے[۲] لیکن بعض لوگوں نے اسے 'ھدّی زقاقاً' بھی روایت کیا ہے۔ زقاق، تنگ گلی اور درختوں کی رو کو کہتے ہیں[۳]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں اس شخص کا ثواب بیان ہوا ہے جس نے اپنے باغ میں سے درختوں کی ایک رو کسی کو تحفہ کے طور پر دے دی۔

ان حدیثوں کے دو تین پہلو اہم اور قابل غور ہیں:۔

ایک یہ کہ بطور قرض جو رقم دی جاتی ہے یا عارضی طور پر فائدہ اٹھانے کے لیے جو جانور دیا جاتا ہے اسے ان حدیثوں میں صدقہ اور منیحہ (عطیہ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے گو کہ یہ چیزیں ایک خاص مدت کے بعد واپس ہو جاتی ہیں لیکن ان کے ذریعہ مشکل وقت میں انسان کی مدد ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ بھی ایک طرح کا صدقہ اور احسان ہے۔ عارضی مدد بھی بعض اوقات بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی اہمیت کو یہاں واضح کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ حدیث میں گو کہ کسی غریب کو جانور کے دودھ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دینے کا ثواب بیان ہوا ہے۔ لیکن یہی حکم اس بات کا بھی ہے کہ کسی کو جانور کے بال، اون، کھاد اور اس کے بچے سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت دی جائے[۴]

تیسرے یہ کہ عرب کی معاشی زندگی میں دودھ والے جانور کی بڑی اہمیت تھی اس لیے اس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے آج اس کی جگہ زراعتی ساز و سامان اور صنعتی اوزار اور مشینوں نے لے لی ہے۔ ان کا عاریتاً فراہم کرنا بھی اسی حکم میں آئے گا۔

ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دینا

حدیث میں اس کی بڑی فضیلت آئی ہے، کہ آدمی اللہ کی راہ میں جو چیز بھی دے وہ ایک سے دو دے۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

---

[۱] یعنی قولہ، من منح منیحۃ ورق انما یعنی بہ قرض الدراہم (ترمذی حوالہ سابق)

[۲] ابن منظور: لسان العرب، مادہ زق [۳] ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۲/۲۴۴

[۴] فیروز آبادی: قاموس: مادہ م، ن، ح۔ ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۱۱۰

من انفق زوجین فی سبیل الله نودی من ابواب الجنۃ یا عبد الله ھذا خیر[1]	جو شخص اللہ کی راہ میں کوئی بھی دو چیزیں دے اسے جنت کے دروازوں سے آواز دی جائے گی کہ اے اللہ کے بندے یہ ہے کارِ خیر (یعنی تم نے نیکی کا بڑا کام انجام دیا ہے۔)

حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت میں ہمیں اس کی تفصیل ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ما من عبدٍ مسلمٍ ینفق من کل مالٍ لہ زوجین فی سبیل الله الا استقبلتہ حجبۃ الجنۃ کلھم یدعوہ الی ما عندہ، قلت وکیف ذلک قال ان کانت ابلاً فبعیرین وان کانت بقرۃ فبقرتین[2]	جو بندۂ مسلم بھی اپنے ہر مال میں سے ایک جوڑا اللہ کے راستہ میں خرچ کرے گا قیامت کے روز جنت کے دربان اس کا ہر طرف سے استقبال کریں گے ان میں سے ہر ایک اسے ان نعمتوں کی دعوت دے گا جو اس کے پاس ہوں گی۔ میں نے دریافت کیا کہ ایک جوڑا خرچ کرنے کا کیا مطلب ہے! فرمایا (جیسے) اگر اونٹ ہوں تو دو اونٹ گائیں ہوں تو دو گائیں۔

ان احادیث کا ایک پہلو یہ ہے کہ ان میں انفاق کی فضیلت بیان ہوئی ہے اور صاحب مال کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ اللہ کی راہ میں زیادہ سے زیادہ خرچ کرے۔

ان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان میں سوسائٹی کے کمزور طبقات کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے اور صاحب حیثیت افراد کو انھیں پورا کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ آدمی کی ضروریا

---

[1] بخاری کتاب الصوم۔ باب الریان للصائمین۔ مسلم کتاب الزکوۃ۔ باب من ضم الی الصدقۃ الخ

[2] نسائی، کتاب الجہاد۔ باب فضل النفقۃ فی سبیل۔

کبھی اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ اسے ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دی جائیں۔ جیسے ہل جوتنے، سنچائی کرنے یا سامان ڈھونے والی گاڑی کے لیے دو بیلوں یا دو بھینسوں کی ضرورت پیش آتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ کسی کے اخراجات ہی اتنے زیادہ ہوں کہ اس کے لیے دودھ والی ایک گائے یا بھینس نہ کافی ہو، ظاہر ہے جس کی جتنی بڑی ضرورت پوری کی جائے گی اس کا اتنا ہی بڑا اجر و ثواب ہوگا۔ حدیث میں راہ خدا میں ایک سے دو گائیں دینے کا ثواب بیان ہوا ہے، اسے ایک مثال سمجھنا چاہیئے، 'زوجین' کے لفظ کے اندر وسعت ہے اس کا مطلب ہے ایک جنس کی دو چیزیں۔ اس میں روپیہ، پیسہ، کپڑا اور دیگر ساز و سامان بھی شامل ہے۔ اس میں زراعت کے آلات اور مشینیں وغیرہ بھی آسکتی ہیں۔

بعض لوگوں نے فی سبیل اللہ سے جہاد مراد لیا ہے لیکن جیسا کہ قاضی عیاض نے لکھا ہے، زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان الفاظ میں نیکی اور حسن سلوک کے سارے کام آجاتے ہیں[1]۔

کاروبار میں شریک کرنا

کاروبار کے لیے سرمایہ اور محنت دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ کبھی آدمی کے پاس سرمایہ تو ہوتا ہے لیکن جس قسم کی محنت کرنی چاہیے وہ نہیں کر پاتا، کبھی محنت کے قابل تو ہوتا ہے لیکن مطلوبہ سرمایہ مفقود ہوتا ہے۔ محنت اور سرمایہ مناسب مقدار میں جمع ہو تو کاروبار چل سکتا ہے ورنہ نہیں چل سکتا۔ محنت اور سرمایہ کو جمع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ سرمایہ دار سرمایہ فراہم کرے اور محنت کرنے والا محنت کرے اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ اس کو شریعت کی اصطلاح میں مضاربت کہا جاتا ہے۔ مضاربت کی تعریف علامہ ابن اثیر نے ان الفاظ میں کی ہے

المضاربة ان تعطی مالا	مضاربت یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو تاکہ
لغیرك یتجر فیه فیکون	وہ اس سے تجارت کرے اور اس میں
له سهم معلوم[2]	اس کا ایک متعین حصہ ہو۔

---

[1] نووی: شرح مسلم: ۱/ ۳۳۰ فی سبیل اللہ کے بعض پہلوؤں کی طرف حافظ ابن حجر نے بھی اشارہ کیا ہے۔ فتح الباری: ۷/ ۱۹
[2] النہایۃ فی غریب الحدیث: ۳/ ۱۲

ہدایہ میں ہے کہ ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل کی بنیاد پر نفع میں شرکت کو مضاربت کہا جاتا ہے۔ اس کی ضرورت اور شرعی حیثیت پر اس طرح اظہار خیال کیا گیا ہے کہ مضاربت اس لیے جائز رہی ہے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے پاس مال تو ہوتا ہے لیکن صحیح طریقہ سے وہ اس کا استعمال نہیں کرسکتے، بعض لوگ اس کا صحیح استعمال تو جانتے ہیں لیکن خالی ہاتھ ہوتے ہیں، اس لیے مضاربت کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ ناسمجھ اور سمجھ دار، محتاج اور دولت مند دونوں طرح کے لوگوں کی ضروریات پوری ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت اس پر عمل ہو رہا تھا۔ آپ نے اسے باقی رکھا اور صحابہ نے اس پر عمل کیا[1]

صحابہ کے اس پر عمل کا ثبوت حضرت عبداللہ بن ہشام کی روایت سے ملتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بچپن میں ان کی والدہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئیں۔ آپؐ نے ان کے سر پر محبت سے ہاتھ پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی۔ اس کے اثر سے کاروبار میں انھیں بڑا فائدہ ہوتا تھا۔ ان کے پوتے زہرہ بن معبد کہتے ہیں کہ میں اپنے دادا کے ساتھ بازار جایا کرتا تھا، وہ غلہ خریدتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ان سے ملاقات کرتے اور کہتے کہ اس سودے میں ہمیں بھی شریک کرلو۔ بعض اوقات وہ ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر سامان نفع میں حاصل کرکے گھر بھیجتے تھے[2]

علامہ ابو القاسم خرقی فرماتے ہیں کہ کاروبار میں شرکت کا جواز کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ شرکت کے جواز پر مسلمانوں کا فی الجملہ اجماع ہے، اختلاف ہے تو اس کی بعض شکلوں کے بارے میں ہے[3]

شرکت سرمائے میں بھی ہوسکتی ہے اور محنت میں بھی۔ دونوں کی بڑی اہمیت ہے آج کے دور میں کاروبار اتنا پیچیدہ ہوگیا ہے کہ آدمی چھوٹے موٹے سرمایہ سے کوئی بڑا کاروبار نہیں کرسکتا، جو لوگ بڑا کاروبار کرنا چاہتے ہیں وہ اپنا سرمایہ یکجا کرکے کمپنیاں قائم کرتے ہیں، ان ہی کمپنیوں کے ذریعہ بڑے کاروبار ہوتے ہیں۔ سرمایہ لگانے والے ان میں شریک اور حصہ دار

---

[1] ہدایہ: ۲۵۵/۳ [2] بخاری کتاب الشرکۃ، باب الشرکۃ فی الطعام وغیرہ

[3] المغنی: ۳/۵

سمجھے جاتے ہیں۔ خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ ایسی کمپنیاں قائم ہوں جس میں کم پیسے والے بھی شریک ہو کر ترقی کر سکیں۔

موجودہ دور میں فنی مہارت اور صنعتی تجربہ نے غیر معمولی اہمیت اختیار کر لی ہے اس کے بغیر کوئی کارخانہ یا فیکٹری نہیں چلائی جا سکتی۔ بڑے بڑے صنعتی اداروں میں تو مختلف قسم کے فنی ماہرین کی ضرورت پیش آتی ہے، بعض اوقات محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے اس طرح کے ماہرین صنعتی میدان میں آگے نہیں بڑھ پاتے، ان کے ساتھ تعاون کی ایک بہترین شکل یہ ہے کہ سرمایہ دار اپنی صنعت میں انھیں حصہ دار بنائیں اور شرکت کی بنیاد پر ان کا تعاون حاصل کریں' لیکن آج کا سرمایہ دارانہ ذہن کسی کو ملازم تو رکھ سکتا ہے لیکن کاروبار میں شریک نہیں کر سکتا۔

زراعت میں شریک کرنا

زراعت اور کھیتی باڑی میں بھی شرکت ہو سکتی ہے۔ موجودہ دور میں بڑے بڑے فارموں کے وجود میں آنے، زراعت کے طریقوں کے بدل جانے اور مشینوں اور آلات کے عمل دخل کی وجہ سے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ احادیث میں بٹائی پر زراعت کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص کی زمین پر دوسرا شخص زراعت کرے' باغ ہو تو اس کی دیکھ بھال اور ضروریات کا انتظام کرے اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ہجرت کے بعد انصار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہمارے کھجور کے باغات کو آپ ہمارے اور مہاجرین کے درمیان تقسیم فرما دیجئے۔ آپؐ نے فرمایا یہ نہیں ہوگا' اس پر انصار نے کہا کہ مہاجرین ان باغات کی دیکھ بھال اور آب پاشی کا نظم کریں اور جو فصل آئے وہ ہمارے اور ان کے درمیان تقسیم ہو جائے' اسے مہاجرین نے تسلیم کر لیا[1]

حضرت ابوجعفر باقرؒ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں مہاجرین کے جتنے خاندان تھے سب ہی ایک تہائی چوتھائی (جیسے طے ہو) پر زراعت کرتے تھے (صحابہ میں) حضرت علیؓ، حضرت سعدؓ، حضرت

---

[1] بخاری، کتاب المزارعہ، باب اذا قال اکفنی مؤنۃ النخل وغیرہ

عبداللہ بن مسعودؓ (تابعین میں) عمر بن عبدالعزیز، قاسم بن محمد، عروہ بن زبیر اور حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے گھرانوں کے افراد اور ابن سیرین نے اس پر عمل کیا ہے۔

عبدالرحمٰن بن اسود کہتے ہیں کہ میں عبدالرحمٰن بن یزید کے ساتھ زراعت میں شرکت کرتا تھا۔ حضرت عمرؓ باغات اور زمینوں کو بٹائی پر اس شرط کے ساتھ دیتے تھے کہ اگر بیج وغیرہ ان کے ذمہ ہو تو پیداوار کا نصف ان کا ہوگا لیکن اگر کاشت کار کھیتی کا سامان ہل وغیرہ اور بیج فراہم کریں تو وہ دو تہائی کے اور حضرت عمرؓ ایک تہائی کے حق دار ہوں گے۔

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ زمین دار اور کسان دونوں مل کر خرچ کریں اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق تقسیم ہو جائے۔ امام زہری کی بھی یہی رائے ہے۔

حسن بصری کہتے ہیں کہ اس شرط پر کپاس چنی جا سکتی ہے کہ محنت کرنے والا (مثال کے طور پر) نصف کا مالک ہوگا۔ ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری اور قتادہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ بنکر کو سوت اس شرط پر فراہم کیا جائے کہ تیار شدہ کپڑے کا ایک تہائی یا چوتھائی اسے ملے گا۔

معمر کہتے ہیں کہ ایک متعین مدت کے لیے جانور اس شرط پر دئیے جا سکتے ہیں کہ جو آمدنی ہوگی اس کا تہائی یا چوتھائی مالک کو ملے گا[1]

ان تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے ایسا ماحول پیدا کیا تھا کہ اس میں وسائل و ذرائع اور قوت و صلاحیت سے یکساں فائدہ اٹھایا جاتا تھا، ہمارے معاشرے کی خرابی یہ ہے کہ جو وسائل و ذرائع موجود ہیں ان کا صحیح استعمال نہیں ہوتا اور جو صلاحیتیں پائی جاتی ہیں وہ بھی منجمد پڑی رہتی ہیں۔ جس معاشرہ میں وسائل و ذرائع اور محنت و صلاحیت دونوں سے فائدہ اٹھایا جائے اس کی راہ کی رکاوٹیں دور ہوتی چلی جاتی ہیں اور وہ ترقی کی منزلیں

---

[1] بخاری، کتاب المزارعۃ، باب المزارعۃ بالشرط و نحوہ۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری ۵/ ۹-۷ زمین کے معاملے میں مشارکت امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن صاحبین (امام یوسف اور امام محمد) نے اسے جائز قرار فرمایا ہے، فقہ حنفی کا فتویٰ صاحبین ہی کے قول پر ہے۔ ہدایہ ۳/ ۴۲۲-۴۲۳، دیگر ائمہ نے بعض جزوی اختلافات کے باوجود اسے جائز قرار دیا ہے، تفصیلات سے یہاں بحث نہیں کی گئی ہے۔

طے کرنے لگتا ہے۔

مشورہ دینا

انسان قدم قدم پر اچھے مشورہ کا محتاج ہوتا ہے۔ تعلیم، صنعت و حرفت، تجارت، زراعت، سفر، مرض و صحت غرض یہ کہ زندگی کے بہت سے معاملات میں اسے مشورے کی ضرورت پیش آتی ہے، موجودہ دور کے قوانین اور ضابطوں نے ہر معاملہ میں اتنی پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں کہ آدمی اس کے تمام پہلوؤں سے کما حقہٗ واقف نہیں ہو پاتا۔ بعض اوقات صحیح مشورہ نہ ملنے کی وجہ سے بڑی زحمتیں اور نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف مسائل میں مشورہ دینے کے لیے آج بڑے بڑے ادارے قائم ہیں۔ حدیث میں کسی کو بروقت صحیح اور ٹھیک مشورہ دینے کی فضیلت آئی ہے، ایک حدیث میں ہے۔

من دل علی خیر فلہ نصف اجر فاعلہ[1]	جس نے کسی خیر کی طرف رہنمائی کی تو اسے اس پر عمل کرنے والے کا نصف ثواب ملے گا۔

اسی طرح جانتے بوجھتے اور دیدہ و دانستہ غلط مشورہ دینے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من افتی بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ ومن اشار علی اخیہ بامر یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ[2]	جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا (اور اس نے اس پر عمل کیا) تو گناہ اس شخص پر ہوگا جس نے فتویٰ دیا جس نے اپنے بھائی کو یہ جانتے ہوئے کسی بات کا مشورہ دیا کہ اس کا فائدہ اور بھلائی دوسری بات میں ہے تو اس نے اس کے ساتھ خیانت کی۔

موجودہ تہذیب و تمدن نے جو مسائل پیدا کر دیئے ہیں وہ بڑے پیچیدہ ہیں لیکن ہمارے یہاں ایسے ادارے نہیں ہیں جو ان کے سلسلے میں صحیح رہنمائی کریں اور جدید اسباب و وسائل

---

[1] مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل اعانۃ الغازی۔
[2] ابوداؤد، کتاب العلم، باب التوقی فی الفتیا۔

سے فائدہ اٹھانے کی تدبیریں بتائیں اور اس سلسلے میں اسلامی نقطۂ نظر واضح کریں۔

مظلوم کی مدد کرنا

خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں جن افراد اور طبقات پر ظلم ہو رہا ہو ان کی مدد کی جائے۔ اسلام ہر طرح کے ظلم کے خلاف ہے۔ وہ ایک طرف تو ظلم کے ارتکاب سے سختی سے منع کرتا ہے اور دوسری طرف اس بات کی ہدایت کرتا ہے کہ کسی پر زیادتی ہو تو معاشرہ اسے خاموشی سے برداشت نہ کرے، ظالم کے خلاف آواز اٹھائے، اسے ظلم سے باز رکھے، مظلوم کو اس کی چیرہ دستی سے بچائے اور اس کی ہر ممکنہ مدد کرے۔[1] حضرت براء بن عازب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا۔ اس میں ایک بات یہ تھی کہ مظلوم کی مدد کی جائے۔[2]
امام نوویؒ نے مظلوم کی مدد کو فرض کفایہ قرار دیا ہے اور اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شمار کیا ہے۔[3] اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی جان و مال پر زیادتی ہو، اس کی عزت و آبرو پر حملے ہوں، اس کا گھر لوٹا جا رہا ہو یا اس کی جائداد نذر آتش کی جا رہی ہو تو آس پاس کے لوگوں کا فرض ہے کہ اس کی مدد کے لیے کھڑے ہو جائیں۔ اگر کچھ لوگوں کا خاطر خواہ تعاون اسے حاصل ہو جائے تو یہ فرض سب سے ساقط ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے بھی اس کی مدد نہ کی تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے۔

مظلوم کی مدد کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، قانونی بھی اور اخلاقی بھی، معاشی حالت کا ٹھیک کرنا بھی اس میں داخل ہے اور نفسیاتی طور پر اسے یہ یقین دلانا بھی اس میں آتا ہے کہ وہ سوسائٹی میں یکا و تنہا نہیں ہے۔ اس پر ظلم ہو تو اسے روکنے کی کوشش کی جائے گی اور اس کی مشکلات میں اس کا ساتھ دیا جائے گا۔ جس سوسائٹی میں مظلوم کی خدمت اور نصرت کا یہ عزم اور حوصلہ ہو وہ وحشت و بربریت سے پاک ہوگی اور اس میں کمزور سے کمزور انسان بھی بے بسی کی زندگی گزارنے پر مجبور نہ ہوگا۔

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مقالہ "اسلام کمزور کی حفاظت کرتا ہے" تحقیقات اسلامی شمارہ ۲ - اپریل - جون ۱۹۸۶ء
[2] امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسبع ونہانا عن سبع، امرنا بعیادۃ المریض .... ونصر المظلوم۔ بخاری، کتاب الادب باب تشمیت العاطس اذا حمد اللہ، مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم استعمال اناء الذہب الخ
[3] شرح مسلم ۲/۱۸۸۔ مظلوم کی مدد کن حالات میں فرض ہو جاتی ہے اور کن حالات میں وہ فرض نہیں رہتی صرف اس کا جواز باقی رہتا ہے۔ مظلوم کی مدد کب اور کس وقت ہونی چاہیئے اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۵/۹۹

تحقیق وتنقید

قرآن مجید کے املاو قواعد سے متعلق بعض مسائل

پروفیسر نذیر احمد

قرآن مجید کی تلاوت کے درمیان کچھ استثنائی مسائل سامنے آئے، ان میں سے بعض یہاں پیش کیے جاتے ہیں، یہ ایک مبتدیانہ گفتگو اور اہل علم کے سامنے اپنے اشکالات کا اظہار ہے۔

دستور زبان

جمع اور تثنیہ کا اجتماع:

سورۃ الرحمٰن (۵۵) کے تیسرے رکوع کی آیات ذیل قابل توجہ ہیں۔

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۙ ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ فِيْهِمَا عَيْنٰنِ تَجْرِيٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ فِيْهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ مُتَّكِـــِٕيْنَ عَلٰي فُرُشٍۢ بَطَاۗىِٕنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ۭ وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ فِيْهِنَّ قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ ۙ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَاۗنٌّ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ

(آیات ۴۶ تا ۵۷)

وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۙ مُدْهَاۗمَّتٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ فِيْهِمَا عَيْنٰنِ نَضَّاخَتٰنِ ۚ فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۚ فِيْهِمَا فَاكِهَةٌ وَّ

نَخْلٌ وَّ رُمَّانٌ ﴿٦٨﴾ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ﴿٦٩﴾ فِیْهِنَّ خَیْرٰتٌ حِسَانٌ ﴿٧٠﴾ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ﴿٧١﴾ (آیات ۶۲-۷۱)

اور جو شخص اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتا ہے اس کے لیے دو باغ ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ اور وہ دونوں باغ کثیر شاخ والے ہوں گے سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ ان دو باغوں میں دو چشمے ہوں گے کہ بہتے چلے جائیں گے۔ سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان دونوں باغوں میں ہر میوے کی دو دو قسمیں ہوں گی، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، وہ لوگ تکیہ لگائے ایسے فرشوں پر بیٹھے ہوں گے جن کے استر دبیز ریشم کے ہوں گے اور ان دونوں باغوں کا پھل بہت نزدیک ہوگا۔ سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کون کون سی نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں نیچی نگاہ والیاں یعنی حوریں ہوں گی کہ ان جنتی لوگوں سے پہلے ان پر نہ کسی آدمی نے تصرف کیا ہوگا اور نہ جن نے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ گویا وہ یاقوت اور مرجان ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ (۴۶ تا ۵۹)

اور ان دو باغوں سے کم درجے میں دو باغ اور ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ یہ دونوں باغ گہرے سبز ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ ان دو باغوں میں دو چشمے ہوں گے جو جوش مارتے ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے ان دونوں باغوں میں میوے، کھجوریں اور انار ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں خوب سیرت خوب صورت عورتیں (حوریں) ہوں گی، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔

آیات ۴۶ تا ۵۷ میں جنت کے دو باغوں کا ذکر ہے، ان کے لیے اسم، ضمیر اور صفت تثنیہ کی صورت میں آئے ہیں جیسے جنتان، ذواتا افنان، فیھما (دو بار)، جنتین۔

لیکن آخر میں ضمیر مونث جمع غائب انھیں دونوں باغوں کے لیے آئی ہے یعنی فیھن (فی + ھنّ) بیان ماسبق کا تقاضا تھا کہ یہاں فیہما بطور تثنیہ آتی، لیکن اس کے بجائے "فیھن" ہے جس کی توجیہ سے میں قاصر ہوں۔

اسی طرح آیات ۷۲ تا ۸۱ پر نظر ڈالنے سے یہ بات ظاہر ہے کہ ان میں علاوہ ان دو باغوں کے جن کا ذکر آیات ۴۶ تا ۵۷ میں ہوا ہے دو اور باغوں کا بیان ہے اور ان کے لیے ایک اسم، ایک صفت اور ایک ضمیر کا استعمال ہوا ہے یہ تینوں تثنیہ کے صیغے ہیں یعنی جنتان، مدہامتان ہما (فیہما)، جنتان جنت سے اور مدہامتان مدہامت سے تثنیہ ہے، اس کے لیے تثنیہ کی ضمیر (ہما)۔ فیہما آتی ہے، اس کے فوراً بعد کلمہ فیہنّ ہے، جس میں ضمیر ھن کا مرجع جنتان ہی معلوم ہوتے ہیں، اسم۔ تثنیہ کے لیے ضمیر کا جمع میں استعمال شاذ ہے، اس کی توضیح کے لیے مزید مثالوں کی ضرورت ہے۔

سورہ الصافات (۳۷) آیات ۱۱۵ تا ۱۲۲ میں تثنیہ اور جمع کا اجتماع ہے ملاحظہ ہو:

وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلٰى مُوْسٰى وَهٰرُوْنَ ۝ وَنَجَّيْنٰهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ ۝ وَنَصَرْنٰهُمْ فَكَانُوْا هُمُ الْغٰلِبِيْنَ ۝ وَاٰتَيْنٰهُمَا الْكِتٰبَ الْمُسْتَبِيْنَ ۝ وَهَدَيْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۝ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْاٰخِرِيْنَ ۝ سَلٰمٌ عَلٰى مُوْسٰى وَهٰرُوْنَ ۝ اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝ اِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِيْنَ ۝

ان آیات میں نجینٰھما، اٰتینٰھما، ھدینٰھما، علیھما، انھما میں ھما ضمیر تثنیہ غائب ہے، ان کا مرجع موسیٰ و ہارون ہے، لیکن انھیں کے درمیان آیت ۱۱۶ میں دو کلمے نصرنٰھم اور ھم آئے ہیں، ان میں ضمیر ھم جمع مذکر غائب ہے، بظاہر ممکن ہے کہ ان کا مرجع موسیٰ و ہارون اور ان کی قوم ہو، یہ تینوں جمع کی صورت پیدا کر لیتے ہیں۔

(ب) واحد مونث غائب، تثنیہ اور جمع مذکر کا اجتماع۔

لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ ۝ فَاَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِيْنَ ۝ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيْلٍ ۝ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِيْنَ ۝ وَاِنَّهَا لَبِسَبِيْلٍ مُّقِيْمٍ ۝ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۝ وَاِنْ كَانَ اَصْحٰبُ الْاَيْكَةِ لَظٰلِمِيْنَ ۝

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۘ وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِيْنٍ ﴿٧٩﴾ (سورۃ الحجر(۱۵) آیات ۷۲-۷۹)

آپ کی جان کی قسم وہ (قوم لوط کے اہل المدینہ) اپنی مستی میں مدہوش تھے، پس سورج نکلتے نکلتے ان کو آواز سخت نے آدبایا، پس ہم نے ان (بستیوں) کا اوپر کا تختہ تو نیچے کر دیا اور ان لوگوں پر کنکر کے پتھر برسانا شروع کیے اس واقعہ میں کئی نشانیاں ہیں اہل بصیرت کے لیے اور یہ (بستیاں) ایک آباد سڑک پر ملتی ہیں، ان (بستیوں) میں اہل ایمان کے لیے بڑی عبرت ہے۔ اور بن والے (حضرت شعیب کی قوم) بڑے ظالم تھے اور ہم نے ان سے بھی بدلہ لیا اور وہ دونوں (بستیاں) صاف سڑک پر واقع ہیں۔

یہ آیات قوم لوط اور قوم شعیب کے بیان کی حامل ہیں، ان میں حسب ذیل کلمات قابل غور ہیں: انهم، سكرتهم، فاخذتهم، عليهم، عاليها، سافلها، انها، منهم انهما، پہلے چار لفظوں میں ضمیر ھم جمع مذکر غائب ہے، ان کا مرجع "اہل المدینہ" ہے جو آیت ۶۷ میں موجود ہے، عالیھا، سافلھا، انھا میں ضمیر واحد مونث غائب 'ھا' ہے اس کا مرجع محذوف ہے "قریہ" (بستی) کی طرح کا کلمہ ہوگا، اور یہ کلمہ محذوف مونث ہوگا، اسی لیے اس کے لیے تین بار ضمیر مونث 'ھا' آئی ہے، آٹھواں لفظ منھم ہے، اس میں ضمیر جمع مذکر غائب ہم کا مرجع اصحاب الایکہ ہے، نواں کلمہ انہما ہے، اس میں ھما تثنیہ غائب ہے، اس کا بھی مرجع محذوف ہے، سیاق وسباق کا تقاضا ہے کہ اس کو قریہ قوم لوط اور قریہ قوم شعیب قرار دیا جائے، اگرچہ اوّل الذکر کا بیان آیت ۷۶ میں ہو چکا ہے، اور آیت ۷۹ میں اس کی تکرار سے تثنیہ کا صیغہ پیدا کر لیا گیا ہے۔ زمخشری نے کشاف میں انہما کا مرجع قری قوم لوط واصحاب الایکہ ہی قرار دیا ہے (ج ۲ ص ۴۵۶)

(ب) قرآن مجید میں کم از کم ۵ جگہ فعل پر "لا" نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کرتا ہے، اور اس کا استعمال مخصوص ہے "اُقسِمُ" (فعل مضارع واحد متکلم) کے ساتھ، مثالیں ملاحظہ ہوں۔

فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ اِنَّا لَقٰدِرُوْنَ ﴿٤٠﴾ (معارج: ۴۰)

پھر میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے رب کی کہ ہم اس پر قادر ہیں کہ دنیا میں...

۳۔ لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ ۝ وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۝

(سورہ القیامۃ (۷۵) آیات ۱،۲)

میں قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی اور قسم کھاتا ہوں ایسے نفس کی جو اپنے اوپر ملامت کرے۔

۴۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۝ (سورہ الانشقاق (۸۴) آیت ۱۶)

سو میں قسم کھا کر کہتا ہوں شفق کی

لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ ۝ (سورہ البلد (۹۰) آیت ۱

میں قسم کھاتا ہوں اس شہر (مکہ) کی

ان ساری مثالوں میں 'لا' سے نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کیے گئے ہیں۔ بادی النظر میں "لا اقسم" کے معنی ہیں، میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ ایک بات جو خصوصی طور پر قابل ذکر ہے وہ یہ کہ 'لا' کا یہ استعمال صرف لفظ اقسم کے ساتھ ہے، اور کسی دوسرے لفظ کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی وجہ تحقیق طلب ہے۔

قرآن مجید میں سورتوں کے نام ترکیب اضافی کی صورت میں ملتے ہیں جیسے سورۃ البقرہ، سورۃ الفیل، سورۃ الکوثر وغیرہ، ان میں مضاف الیہم یعنی البقرہ، الفیل، الکوثر مجرور ہیں لیکن کم از کم چار سورتیں ایسی ہیں جن میں مضاف الیہ اضافی صورت کے بجائے فاعلی شکل میں پائے جاتے ہیں سورۃ المومنون (۲۳) سورۃ المنافقون (۶۳) سورۃ الماعون (۱۰۷) سورۃ الکافرون (۱۰۹)

المومنون، المنافقون، الماعون، الکافرون، فاعلی حالت میں ہیں، حالانکہ ترکیب میں ان کی صورت مضاف الیہ کی ہے، ان چار لفظوں کی اضافی صورتیں المومنین، المنافقین، الماعین، الکافرین ہوں گی، اور ترکیب اضافی میں ان کی یہی صورتیں آنی چاہئیں، لیکن فاعلی صورت کا استعمال عجیب سا ہے، یہ امر بھی تحقیق طلب ہے، اگر سورتوں کے نام میں لفظ سورۃ محذوف قرار دیا جائے تو فاعلی صورتیں بالکل درست ہوں گی، لیکن ہندوستان اور بیرونِ ہند کے تمام مطبوعہ نسخوں میں یہ نام مرکب اضافی کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔

قرآن مجید کی حسب ذیل آیات توجہ طلب ہیں:

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلٰوةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ۝

سورۃ ابراہیم ۱۴، آیت ۴۰

وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصّٰبِرِينَ عَلٰى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلٰوةِ ۙ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ سورۃ الحج ۲۲، آیت ۳۵

پہلی آیت میں "مقیم الصلوۃ" قابل غور ہے، مقیم مفعول ہے فعل اجعلنی کا، اس بنا پر 'م' مفتوح ہے، اور "الصلوۃِ" مضاف الیہ ہے، اور 'ۃ' مکسور، دوسری آیت میں المقیمی الصلوۃِ میں "المقیمی" اسم فاعل ہے، اور الصلوۃِ باوجود اس کے کہ مجرور ہے، اسی کا مفعول ہے، اس کے معنی یہ ہیں نمازوں کو قائم کرنے والے۔ اور "المقیمی" خود مفعول ہے فعل 'بشّر' کا

اب آیت ذیل پر غور کریں:

لٰكِنِ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۔ سورۃ النساء ۴، آیت ۱۶۲

اس میں فقرہ "المقیمین الصلوۃ" توجہ طلب ہے، 'المقیمین' اسم فاعل ہے اور 'الصلوۃ' مفعول ہے جیسا کہ اس کے آخری حرف ۃ کے مفتوح ہونے سے واضح ہے اس کے معنی ہوئے نماز کو قائم کرنے والے، اگرچہ اس فقرہ کی تقریباً وہی صورت ہے جو سورۃ الحج کی آیت ۳۵ کے فقرے کی، مگر دونوں میں یہ واضح فرق ہے کہ آخر الذکر میں الصلوۃ مکسور اور سورہ نساء میں مفتوح ہے۔ یہ بات پوری طرح روشن ہے کہ سورہ حج والا اور نہ سورہ نساء والا فقرہ اضافی ترکیب میں ہے، اس لیے کہ دونوں فقرے کے پہلے الفاظ یعنی المقیمی اور المقیمین پر 'ال' آیا ہے جو ان کے مضاف ہونے میں حارج ہے، اسی بنا پر دونوں کے دوسرے دونوں لفظ یعنی الصلوۃ اور مضاف الیہ نہیں ہو سکتے، بنابریں ان کو اسم فاعل کا مفعول قرار دیا گیا، لیکن الصلوۃ کی حالت جری کی توجیہ سے فی الحال میں قاصر ہوں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ ناگزیر ہے کہ کلمہ "الصلوۃ" فعل کے مفعول کی حیثیت سے قرآن مجید میں متعدد بار آیا ہے اور ہر جگہ یہ کلمہ منصوب ہے یعنی الصلوۃَ مثلاً

أَقِمِ الصَّلٰوةَ (۱۷-۷۸)

الّذین یقیمونَ الصلوٰۃَ (۵ : ۵۵، ۸ : ۳، ۳ : ۱۷، ۲۱ : ۲) البتہ مصدر کے ساتھ اضافی صورت ہے جیسے

واقام الصلوٰۃ (۲۴ : ۳۷)

کلمۂ الصلوٰۃِ، مضاف الیہ ہے مصدر اِقام، کا، اس کا ترجمہ ہوگا : نماز کا قائم کرنا، جب کہ اقمِ الصلوٰۃ اور یقیمون الصلوٰۃَ میں الصلوٰۃ مفعول ہے اقم اور یقیمون کا اور اسی وجہ سے دونوں فقروں میں الصلوٰۃ منصوب یا مفتوح ہے۔

یہ تو ایک بات ہوئی، اب ہم سورہ ۲۲ آیت ۳۵ کے کلمہ : المقیمی اور سورہ ۴ آیت ۲۲ کے کلمہ المقیمین پر ایک نظر ڈالتے ہیں، کلمے کی یہ دونوں صورتیں حالت مفعولی میں ہیں، فاعلی حالت 'المقیمون' ہے۔ سورہ ۲۲ میں 'المقیمی' مفعول ہے بشر کا، لیکن سورہ ۴ میں کلمہ المقیمین، حالت فاعلی کا کام کرتا ہے، جیسا کہ سلسلے کے اور دوسرے الفاظ الراسخون، المومنون، الموتون والمومنون کے کام ہیں، لیکن قواعد عربی کی رو سے 'المقیمین' کی جگہ 'المقیمون' ہونا چاہیے، چنانچہ اس سلسلے میں کشاف میں ہے کہ مصحف عبداللہ میں والمقیمون (واو کے ساتھ) اور مالک دینار الجدری اور عیسی الثقفی کی یہی روایت ہے (ج ۱ ص ۴۵۷) لیکن قرآن کی عام قراءت 'المقیمین' ہے جس کی ترجیح کے وجوہ کی تلاش و تحقیق ایک نہایت مفید کام قرار پائے گا۔

عربی زبان میں ماضی منفی کے لیے فعل پر 'ما' کا اضافہ اور مضارع منفی کے لیے لا کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ماضی منفی کی صورتیں :

وما ارسلنا — اور ہم نے نہیں بھیجے (۲۱ : ۷)

وما جعلناھم — اور ہم نے نہیں کیا ان کو (۲۱ : ۸)

وما خلقنا — اور نہیں پیدا کیا ہم نے (۲۱ : ۱۶)

مضارع منفی کی مثالیں :

لا یاکلون، نہیں کھاتے ہیں ۲۱ : ۸

افلا تعقلون کیا پھر تم نہیں سمجھتے ۲۱ : ۱۰

لا یکفون نہ روک سکیں گے ۲۱ : ۳۹

لا یستطیون نہیں کر سکتے ۲۱: ۴۳
لا یضرّوہ نہیں ضرر دے سکتا ہے ۔لا ینفعہٗ نہیں نفع دیتا ہے (۲۲: ۱۲)
لیکن ماضی منفی کی اس صورت کے برخلاف فعل پر لا بھی لاتے ہیں اور اس کی متعدد مثالیں قرآن پیش کرتا ہے۔

رَبَّنَا لَوْلَآ اَرْسَلْتَ اِلَیْنَا رَسُوْلًا (۲۰: ۱۳۴ ، ۲۸: ۴۷)
(اے ہمارے رب آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا)
فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (۹۰-۱۱) (وہ دین کی گھاٹی میں سے نہیں نکلا)۔
فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی (۷۵: ۳۱) (تو اس نے نہ تو تصدیق کی تھی اور نہ نماز پڑھی تھی)
ماضی 'لا' کا اضافہ عام اصول کے مطابق نہیں اس لیے یہاں چند مثالیں درج کر دی گئی ہیں۔

قرآن کریم میں کلمہ عباد مفعول کی صورت میں کئی جگہ آیا ہے، مفعولی حالتوں میں 'دال' منصوب یعنی مفتوح ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

یُضِلُّوْا عِبَادَكَ (تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے) (سورہ ۱۷ آیت ۲۷)۔
وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عِبَادَهٗ بِالْغَیْبِ (رحمٰن نے اپنے بندوں سے غائبانہ وعدہ فرمایا ہے) (۱۹: ۶۱)
یُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ
(یہی ہے جس کی بشارت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو دے رہا ہے جو ایمان لائے اور اچھے عمل کیے) (سورہ ۴۲ آیت ۲۳)
ذٰلِكَ یُخَوِّفُ اللّٰهُ بِهٖ عِبَادَهٗ (سورہ ۳۹ آیت ۱۶)
(یہ وہی عذاب ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے)

اب آیت ذیل پر غور کریں:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ
(پس آپ میرے بندوں کو خوشخبری سنا دیجئے جو اس کلام الٰہی کو غور سے سنتے ہیں)
عبادِ مفعول ہے فعل بشّر کا، اس میں دال کے کسرہ سے دھوکہ نہ کھانا چاہیے، دراصل یہ کسرہ 'ی' کا قائم مقام ہے یعنی عبادِ = عبادی، یہ 'ی' ضمیر متصل واحد متکلم ہے۔ قرآن مجید میں ضمیر متصل واحد متکلم کی نمائندگی زیر متعدد مقام پر ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ (۳: ۱۷۵) پس تم ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ہی ڈرنا۔
فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ (۵:۳) سو ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ڈرتے رہنا۔
فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ (۵: ۴۴) سو تم بھی لوگوں سے اندیشہ مت کرو اور مجھ سے ڈرو۔

قرآن مجید میں موسیٰؑ اور ابراہیمؑ کے صحائف جمع کے ساتھ آئے ہیں، اس سلسلے میں حسب ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِىْ صُحُفِ مُوْسٰى ۝ وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِىْ وَفّٰٓى ۝ (۵۳: ۳۶-۳۷)
کیا اس کو اس مضمون کی خبر نہیں جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہے اور نیز ابراہیم کے جنھوں نے احکام کی پوری بجا آوری کی۔

اِنَّ هٰذَا لَفِى الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ۝ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى ۝ (۸۷: ۱۸-۱۹)
یہ مضمون اگلے صحیفوں میں بھی ہے یعنی ابراہیم و موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں

صحف جمع ہے صحیفہ کی اور صحیفہ کی دو اور جمعیں ہیں صحائف اور صحاف، خلاصہ یہ کہ حضرت ابراہیمؑ وحضرت موسیٰؑ پر کئی صحائف نازل ہوئے، روح المعانی کی روایت ہے کہ حضرت ابراہیم پر دس صحیفے نازل ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام پر قبل تورات کے دس، حضرت موسیٰ کے صحیفوں کے بارے میں دیکھئے ترجمہ قرآن یوسف علی ص ۱۴۴۹، ۱۷۲۵ شمارہ ۹۶: ۶۔

قرآن مجید میں الفاظ کا مطالعہ نہایت دلچسپ نتائج کا موجب ہوتا ہے، یہ موضوع بڑا وسیع و دقیق ہے، قدماء نے اس پر بڑا وقت صرف کیا ہے، میں صرف ایک مثال کا ذکر کروں گا اور وہ ہے لفظ "مُحْصَنَات" محصنات جمع ہے محصنہ کی اس کے معنی عام طور پر تین بتائے جاتے ہیں۔ زنِ پارسا، زن شوہر دار، زن آزاد۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان تین معنوں کے علاوہ ایک اور معنی میں بھی آیا ہے یعنی منکوحہ بنائی جانے والی یا منکوحہ بنائی ہوئی۔

ذیل میں وہ سب آیات نقل کی جاتی ہیں جن میں لفظ محصنات مندرجہ بالا معانی میں استعمال ہوا ہے۔

(۱) جن عورتوں سے نکاح ممنوع ہے، ان کے آخر میں "محصنات" ہیں بمعنی شوہر دار عورتیں۔ ملاحظہ ہو:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ ....
وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ (۴: ۲۳-۲۴)

تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں..... اور وہ عورتیں جو کہ شوہر والیاں ہیں مگر جو تمہاری مملوک ہو جائیں۔

(۲) محصنات بمعنی آزاد عورتیں۔

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ۔ (۴ : ۲۵)

اور جو شخص تم میں پوری وسعت اور گنجائش نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی تو وہ اپنے آپس کی مسلمان باندیوں سے جو تم لوگوں کی مملوکہ ہیں نکاح کرے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ نمبر ۱ کے ذیل میں جو آیات نقل ہیں، ان کی ترتیب میں "محصنات" شادی شدہ عورتیں، ان سے نکاح حرام، اور مندرجہ بالا آیت میں محصنات ان آزاد عورتیں کے لیے آیا ہے جن سے شادی کرنا جائز ہے۔ معنوں ان نازک فرق کا لحاظ نہ رکھنے سے، آدمی کتنی گمراہی میں پڑ سکتا ہے؟

سورہ ۴ کی آیت ۲۵ میں ایک بار پھر یہ لفظ (محصنات) باندی کے مقابل استعمال ہوا ہے، باندیوں سے نکاح کے ذکر کے بعد آیت مذکور میں یہ الفاظ آئے ہیں:

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ (۴ : ۲۵)

پھر اگر وہ (باندیاں جن سے نکاح ہو گیا) بڑی بے حیائی کا کام کریں تو ان پر اس سزا سے نصف سزا ہوگی جو آزاد عورتوں پر ہوتی ہے۔

(۳) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ۔

اسی سورہ چہارم کی ۲۵ ویں آیت میں مندرجہ بالا الفاظ بھی ہیں جن کا ترجمہ یہ ہوگا: اس طور پر کہ وہ منکوحہ بنائی جائیں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والی ہوں اور نہ خفیہ آشنائی کرنے والی۔

یہاں اس کلمہ کا استعمال بطور صفت کے ہوا ہے، نہ بمعنی منکوحہ بنائی ہوئی۔

(۴) محصنات بمعنی پاکدامن عورت چند جگہ آیا ہے۔

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ

اور جو لوگ کتاب دئے گئے ہیں ان کا ذبیحہ تم کو حلال ہے اور تمہارا ذبیحہ ان کو حلال ہے، اور پارسا عورتیں بھی جو مسلمان ہوں اور پارسا عورتیں ان لوگوں میں سے بھی جو تم سے پہلے کتاب دئے گئے ہیں۔

ب۔ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ (۲۴:۵)

اور جو لوگ (زنا کی) تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ (اپنے دعوی پر) نہ لا سکیں تو ......

ج۔ اِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ (۲۴:۲۳)

جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان عورتوں کو جو پاکدامن ہیں، اور ایسی باتوں کے کرنے سے بالکل بے خبر ہیں اور ایمان والیاں ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی جاتی ہے۔

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ قرآن کریم میں "المحصنات" کم از کم چار معنوں میں استعمال ہوا ہے، ان معنوں کے لیے کلام عرب سے مزید شہادت تلاش کرنے سے قرآن کی تفہیم میں بڑی مدد ملے گی۔

قرآن مجید میں حروف مقطعات "الٓمٓ" حسب ذیل سورتوں کی ابتدا میں آئے ہیں۔

سورہ البقرہ (۲) آل عمران (۳) العنکبوت (۲۹) الروم (۳۰) لقمان (۳۱) السجدہ (۳۲)

ان میں سوائے آل عمران کے تمام سورتوں میں "الٓمٓ" کے بعد آیت کا نشان ہے اور اس پر 'ج' علامت وقف ہے، اور آل عمران 'الٓمٓ' کے بعد نشان آیت پر علامت وقف لا ہے، جس میں ٹھہرا بھی جا سکتا ہے اور نہیں بھی ٹھہرا جا سکتا، آل عمران اور عنکبوت کے علاوہ اور سورتوں میں آیت کے بعد کے لفظ کا پہلا حرف صامت یعنی CONSONANT ہے 'البقرہ میں ذلک کی ذال' الروم میں غُلِبَتِ کی غ، لقمٰن میں تلک کی ت، السجدہ میں تنزیل کی ت' آل عمران میں اللہ اور العنکبوت میں اَحَسِبَ۔ اگرچہ ان دونوں سورتوں میں آنے والے دونوں الفاظ کا پہلا حرف الف ہے، لیکن اول الذکر میں اللہ کا الف بغیر کسی علامت کے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ الف پڑھنے میں نہیں آتا، ایک قابل ذکر بات ہے کہ الٓمٓ کے تینوں حرفوں پر تین علامات ممدودہ ہیں لیکن سورہ آل عمران میں الم کے پہلے دونوں حرفوں پر علامت ممدود اور تیسرے حرف پر علامت ممدود و مفتوح دونوں ہے، علامت

مفتوح کا تقاضا ہے کہ اس کو بعد والے لفظ سے ملا کر پڑھا جائے ۔ اس صورت میں الم میں تیسرا حرف، حرف مقطعات قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ اس پر مد بھی ہے، کیا اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ 'ال عمران کے شروع میں جو الم ہے' اس میں ا، ل تو حروف مقطعات ہیں اور م حرف مقطعات میں شامل بھی ہے' اور نہیں بھی ہے ۔ میرے پیش نظر قرآن مجید کا ایک نسخہ ہے جس پر ایک مفصل مقدمہ[1] ہے، اس میں ایسے ۱۸ الفاظ کی فہرست درج ہے جن میں الف نہیں پڑھا جاتا، ان میں سب سے پہلی مثال سورہ 'ال عمران دوسری آیت کے پہلے لفظ اللہ کی ہے، اس کے بموجب اللہ کی الف پڑھنے میں نہیں آتی، یا اس کو حرف مقطعات 'م' سے ملا کر پڑھنا چاہیئے ۔

قرآن مجید میں فقرہ "اصحابُ الْاَیکۃ" چار جگہ آیا ہے،

سورۃ الحجر (۱۵) آیت ۷۸

سورۃ صٓ (۳۸) آیت ۱۳

سورۃ قٓ (۵۰) آیت ۱۴

اور اس فقرے کا املا دو طرح پر ہے :

سورۃ الحجر اور سورۃ قٓ میں متداول املا ہے : یعنی "أصحاب الایکۃ" لیکن سورۃ الشعراء اور سورۃ ص میں 'الایکۃ' میں اضافت کی الف محذوف ہے یعنی اصحابُ لْئیکۃ أصحابُ لْئیکۃ واضح ہے اصل املا وہی ہے جو الحجر اور قٓ میں ہے ' یعنی اصحاب الایکۃ یا اصحاب الئیکۃ، اضافت کی الف کا حذف قرآن کا مخصوص املا ہے جو ابتدا میں سہو کاتب رہا ہو، سہو کاتب اس لیے کہہ رہا ہوں کہ عربی دستور کے لحاظ سے اضافت کی علامت ال ہے صرف 'ل' نہیں، بہر حال یہ سہو اتنا ہر دل عزیز ہوا کہ بعداً یہی قرآن کا املا قرار پایا، چنانچہ تمام نسخوں میں الشعراء اور صٓ میں یہ فقرہ حذف 'الف' کے ساتھ نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، اور اب ان دونوں جگہوں پر اسی طرح لکھا جانا صحیح ہے اور اضافہ غلط ۔

---

[1] طبع ۱۹۲۷، کارخانہ نور محمد قریب جامع مسجد دہلی ۔ معجز نما متوسط قرآن شریف مترجم یہی نسخہ حال ہی میں کتب خانہ رشیدیہ دہلی نے شائع کیا ہے ۔ اس کے صفحہ ۵ پر ان ۱۸ مقام کا ذکر ہے ۔

سورۂ یوسف آیت ۳۲ میں لیکون یا لیکونن کا املا لیکونا[1] آیا ہے۔

وَ لَئِنۡ لَّمۡ یَفۡعَلۡ مَاۤ اٰمُرُہٗ لَیُسۡجَنَنَّ وَ لَیَکُوۡنًا مِّنَ الصّٰغِرِیۡنَ ۝

اور اگر آیندہ میرا کہنا نہ کرے گا تو بے شک جیل خانہ بھیجا جاوے گا اور بے عزت بھی ہوگا۔

عربی زبان میں علامت تنوین دو زبر، دو پیش، دو زیر اسم یا صفت پر آتی ہے اور اس سے اس کی کیفیت یا حالت کا اظہار ہوتا ہے، اسم ہو تو فاعلی، مفعولی، جاری حالت ہے، صفت ہے تو اسم کے تابع ہے، لیکن آیت بالا میں "فعل" پر ہے دراصل اس کی اصلی صورت لیکون یا لیکونن ہے، جس میں 'ل' اور آخری نون تاکیدی ہیں، اصل کلمہ یکون ہے، یہ بات قابل ذکر ہے کہ لیکونن، لتکونن، تکونن یا فتکون، فیکون، لتکون، لیکونن چند جگہ قرآن میں آیا ہے۔

لتکونن ۲۶ : ۱۱۶ - ۱۶۷ - ۳۹ : ۶۵

تکونن ۲ : ۱۴۶ - ۶ : ۱۴ - ۳۵ : ۱۱۴

لیکونن ۳۵ : ۴۲ وغیرہ

پس لیکون یا لیکونن کے بجائے املا کی اس نئی صورت "لیکونا" کا انتخاب کسی مخصوص بنا پر ہوا ہوگا، اس کی تلاش و تحقیق دلچسپ اور نتیجہ خیز ہو سکتی ہے۔

قرآن مجید میں بعض الفاظ پر جو "ل" سے شروع ہوتے ہیں، جب "ال" آتا ہے تو املا میں ایک 'ل' گر جاتا ہے، ان میں تین چار لفظ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں:

اَلَّذِی

اَلَّتِی

اَلَّذِیۡنَ

اَلَّیۡل

ان کے برعکس اللّطیف ۶ : ۱۰۳ ھو اللطیف الخبیر

---

[1] وقرئ (ولیکونا) بالتشدید والتخفیف والتخفیف أولی، لِأنّ النّون کتبت فی المصحف الفا علی حکم الوقف وذلك لایکون إلّا فی التخفیف. کشاف ج ۲ ص ۳۶۴

۶۷ : ۱۴ ھواللطیف الخبیر

اللّاعبین ۲۱ : ۵۵ ام انتَ من اللّعبین

لھُمُ اللّعنۃُ ۱۳: ۲۵، ۴۰: ۵۲ اللّعنۃ ۱۳ : ۲۵، ۴۰: ۵۲ ، ۱۵ : ۳۵

علیك اللّعنۃ

اللّاعنون ۲ : ۱۵۹ ویلعَنُھُمُ اللّٰعِنُونَ

لَا یُؤاخِذُکُمُ اللّٰہُ باللغو فی ایمانکم، عن اللّغو معرضون اللّغو ۲۳ : ۳،

۲۸ : ۵۵ وَاِذَا سَمِعُوا اللّغوَ

اللّھب ۷۷ : ۳۱ وَلَا یُغْنِی مِنَ اللّھب

اللّھو ۶۲ : ۱۱ خیرٌ من اللّھو

میں دونوں لام آئے ہیں۔ ضمناً عرض ہے کہ قرآن کے بعض نسخے جو ایران میں طبع ہوئے ہیں، اور قرآن کی آیات جو بطور کتبے خصوصاً مساجد پر ملتے ہیں، ان میں الذین، الیل، التی، الذی میں دو لام آئے ہیں، یاقوت رقم کے ہاتھ کا ایک نہایت خوبصورت نسخہ مولانا آزاد لائبریری میں ہے اس میں بھی کلمات بالا میں دو لام کا استعمال ہوا ہے۔ اس استثنائی صورت کے اصل کی تلاش و تحقیق شاید مفید ثابت ہو۔

قرآن مجید اس طرح کے مسائل سے پُر ہے، یہاں صرف چند مسائل کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے، اس طرح کے مسائل کی تحقیق سود مند نتائج کی حامل ہے، لیکن عام طور پر ادھر ان مسائل کو غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کیا جا رہا ہے، جو کسی طرح مناسب نہیں اور قدما کی پیروی کے خلاف بھی ہے۔

اردو میں تاریخ نگاری

(۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)

(۲)

ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کے مسلمانوں کی مذہبی، ثقافتی، علمی اور ادبی تاریخ نویسی کا دوسرا اہم مرکز علی گڑھ ہے۔ یہاں تاریخ پر اردو میں تحقیق و تصنیف کے آغاز کا سہرا خلیق احمد نظامی صاحب کے سر ہے۔ نظامی صاحب نے ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر انگلش اور اردو میں متعدد اعلیٰ معیار کی کتابیں شائع کی ہیں۔ انھوں نے اپنی تحقیق میں ان جدید تنقیدی طریقوں کو استعمال کیا ہے جو یورپ میں رائج ہیں اور جن سے ماخذوں میں پائے جانے والے تاریخی مواد کی سائنٹفک طریقہ پر توجیہہ کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا ان کی کتابوں میں ہر دور کے تاریخی عوامل کی کارفرمائی اور معاشرے میں ثقافتی اور معاشی تبدیلیوں کا جو کہ مختلف ادوار میں واقع ہوئیں بڑی کامیابی کے ساتھ تنقیدی تجزیہ ملتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انھوں نے ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے کچھ ایسے پہلوؤں پر بھی قلم اٹھایا ہے جن کی طرف پہلے توجہ نہیں دی گئی تھی۔ ان کی ہر کتاب سے نئے نئے ماخذوں کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔

نظامی صاحب کی دو مشہور کتابیں "تاریخ مشائخ چشت" اور "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی" ۱۹۵۳ء میں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوئیں۔ تاریخ مشائخ چشت کے پہلے ایڈیشن میں ایک طویل مقدمہ میں تصوف کی ابتدا اور نشو و نما کے علاوہ اُن سلسلوں کا بھی اختصار کے ساتھ ذکر تھا جو کہ ہندوستان میں متعارف ہوئے۔ مقدمہ ہی میں چشتی سلسلے کے ہندوستان میں بانی شیخ معین الدین چشتی سے لے کر سترہویں صدی تک کے نامور چشتی بزرگوں کا ذکر ہے اس کے بعد کتاب کا خاص حصہ اٹھارویں صدی کے اہم صوفی شیخ کلیم اللہ سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے صوفیا پر ختم ہوتا ہے۔ ۱۹۸۰ء میں پہلے ایڈیشن کا مقدمہ نظر ثانی اور مزید اضافہ کے بعد ایک علٰحدہ جلد میں ادارۂ ادبیات دہلی سے شائع ہوا۔ یہ تاریخ مشائخ چشت کی پہلی

تعارفی جلد ہے[۱] اس میں بعض نئے ابواب کے شمول کے علاوہ اس کی تکمیل میں نئے اور سائنسی اسالیب تحقیق کا استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا تحقیق کا پہلے سے معیار بہت بلند ہے۔ پہلی جلد کے بعد تاریخ مشائخ چشت کی پانچویں جلد ۱۹۸۴ء میں ادارہ ادبیات دہلی ہی سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی ہر باب میں نئے مواد کا اضافہ ہے۔ کتاب کا پہلا باب شاہ کلیم اللہ سے شروع ہوتا ہے اور بیسویں صدی کے بزرگوں پر ختم ہوتا ہے۔ ہر باب میں صوفیاء کے حالات اور اُن کی تعلیمات کے علاوہ اُن کے علمی اور ثقافتی کارناموں پر بھی سیر حاصل بحث ہے۔ دونوں جلدیں تاریخ، ثقافت اور ادب کے طلباء کے لیے بے حد مفید ہیں۔

اسی طرح سے "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی"[۲] میں ایک راسخ العقیدہ سنّی عالم کی علمی اور دینی خدمات کے علاوہ ہندوستان میں تیرہویں صدی عیسوی سے سولھویں صدی عیسوی تک اسلامی علوم اور عربی ادب کی ترقی کی مفصل تاریخ بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اکبر کے دینی افکار اور حکمت عملی سے مسلم معاشرہ میں، خصوصاً علماء میں جو بے چینی پیدا ہوئی اور انھوں نے اکبر کے خلاف اسلام کے دفاع میں جو خدمات انجام دیں اور قربانیاں دیں اُن سب کی بہت دلچسپ تصویر ملتی ہے۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب کی تصنیف "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" تحقیق کے نقطۂ نظر سے بہت اہم کتاب ہے[۳] اس کتاب کا آغاز ایک طویل مقدمہ سے ہوتا ہے جس میں تاریخ اسلام میں سلطنت دہلی کی اہمیت، سلاطین دہلی اور بغداد کے عباسی خلفاء کے مابین تعلقات کی نوعیت، اور سلطنت میں ہندوؤں کی حیثیت کو تاریخی واقعات کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ چودہ (۱۴) ابواب میں سلطان قطب الدین ایبک سے لے کر لودی سلاطین تک سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، اُن کے سیاسی نظریات، امراء، علماء اور مشائخ وقت سے تعلقات رفاہ عام کے کام، سلاطین اور غیر مسلم لوگوں کے مابین تعلقات سلاطین اور امراء کی ثقافتی اور تعلیمی اداروں سے دلچسپی اور ان کی مالی مدد، غرباء کی مدد کے لیے اوقاف کا قیام اور

---

[۱] یہ پہلی جلد ۵۰۱ صفحات پر مشتمل ہے۔

[۲] خلیق احمد نظامی، حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ندوۃ المصنفین، دہلی ستمبر ۱۹۵۳ء

[۳] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۸ء

مختلف صنعتوں اور فنون لطیفہ کی ترقی کے لیے سلاطین اور امرا کی مساعی کا عالمانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کتاب میں شعراء کے قصائد، ادبا اور فضلا کے علمی کارنامے، سکے جات اور تاریخی عمارتوں کے کتبات کو اردو میں تاریخ کے ماخذوں کی حیثیت سے پہلی مرتبہ استعمال کیا گیا ہے۔ مواد کی توجیہہ میں معروضی نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے سلاطین اور ان کے عصر کی صحیح تصویر سامنے آتی ہے۔ کتاب کا مطالعہ کرتے وقت ہم تیرہویں، چودھویں اور پندرہویں صدیوں کی فضا کا ادراک کرنے لگتے ہیں۔ سلطان معزالدین کیقباد اور سلطان جلال الدین خلجی کی مجالس طرب خاص طور پر قابل ذکر ہیں[۱]۔ تاہم کہیں کہیں کچھ چیزیں وضاحت طلب رہ گئی ہیں۔ مثلاً سلطان قطب الدین مبارک شاہ خلجی (۱۳۱۷ تا ۱۳۲۰) کے شیخ نظام الدین اولیا سے تعلقات کے بیان میں نظامی صاحب نے برنی کی تاریخ فیروزشاہی اور خیرالمجالس سے عینی شہادت کا حوالہ دیتے ہوئے سیرالعارفین کی حکایت نقل کی ہے۔ اس سلسلے میں شیخ نصیرالدین چراغ دہلی کا بیان نقل کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ کسی دشمن نے سلطان کو بھڑکایا کہ شیخ امداد اور ملوک کی فتوح[۲] تو قبول کر لیتے ہیں لیکن حضور کے بھیجے ہوئے تحائف قبول نہیں کرتے۔ سلطان کو ذلت کا احساس ہوا اور حکم دیا کہ کوئی امیر شیخ کے یہاں نہ جائے" اور اُس کے بعد مزید کہا: "پھر دیکھوں گا کہ مطبخ اور لنگر کہاں سے چلائیں گے"۔ جب شیخ کو معلوم ہوا تو انھوں نے حکم دیا کہ مطبخ کا خرچ بڑھا دیا جائے۔ کچھ دنوں کے بعد سلطان نے شیخ کی خانقاہ کا حال معلوم کیا تو لوگوں نے بتایا کہ روزانہ کا خرچ دوگنا ہو گیا ہے۔ سلطان شرمندہ ہو کر کہنے لگا کہ وہ غلطی پر تھا"[۳]

خیرالمجالس کے بیان کے بعد مصنف شیخ جمالی کی تالیف 'سیرالعارفین' کی حکایت کو بغیر کسی تنقید کے نقل کرتے ہیں کہ اُن دنوں شیخ کی خانقاہ میں دو ہزار تنکہ یومیہ لنگر پر خرچ ہوتا تھا۔ مسافر اور متعلقین پر خرچہ اس کے علاوہ تھا۔ سلطان نے حکم دیا کہ جو امیر شیخ کی خدمت میں نذرانہ پیش کرے اُس کی جاگیر ضبط کر لی جائے "واریں معنی احتیاط و مبالغہ نمود"۔ جب شیخ کو اس حکم کی اطلاع ہوئی تو اپنے خادم خواجہ اقبال کو بلا کر حکم دیا کہ مطبخ کا خرچ دوگنا کر دیا جائے اور جس قدر

---

[۱] ایضاً ص ص ۱۹۳، ۲۱۳-۲۱۴۔ [۲] فتوح وتحفہ یا تحائف تھے جو کہ زائرین شیخ کی خدمت میں عقیدتاً پیش کرتے تھے۔ یہ نقد یا اشیاء کی شکل میں ہوتی تھی۔

[۳] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۲۹۱، نیز خیرالمجالس، ص ۲۵۸

روپیہ کی ضرورت ہو وہ ایک طاق سے نکال لیا کرے"۔ جب سلطان کو اس چیز کا پتہ چلا تو بہت متحیر ہوا[۱]۔

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ جمالی کے زمانہ تک آتے آتے تیرہویں اور چودھویں صدی کے بزرگوں کے بارے میں ایسی روایات مشہور کردی گئی تھیں جن میں ان کی کرامات دکھانا مقصود تھا تاکہ مزاروں کی کشش بڑھ سکے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات فوائد الفواد اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی ملفوظات خیر المجالس کے مطالعہ کی بنا پر بعد کی حکایات میں افسانویت کا بآسانی پتہ چلایا جاسکتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جمالی نے شیخ کی کرامت پر زور دینے کے لیے مطبخ اور لنگر کا یومیہ خرچ دو ہزار روپیہ ہونا اور سلطان کے حکم کے بعد اس کو دوگنا کرنا اور وقت ضرورت طاق سے روپیہ نکالنے کا اضافہ کیا ہے۔ درحقیقت شیخ نظام الدین اولیاء یا کسی دوسرے عظیم صوفی کی خانقاہ میں فتوح کی شکل میں روپیہ امراء اور ملوک کے ذریعہ ہی نہیں آتا تھا، ہندوستانی اور بیرونی تجار صوفیاء کے بہت معتقد تھے۔ وہ مختلف ممالک کا تجارت کے سلسلے میں دشوار گزار راستوں سے سفر کرتے تھے۔ اکثر منت مانگتے تھے کہ اگر وہ سلامتی کے ساتھ منزل مقصود تک پہنچ جائیں گے تو علاقہ کے شیخ کو فتوح پیش کریں گے[۲]۔ برنی کے مطابق شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہ میں روزانہ دہلی اور دہلی کے باہر کے لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا اور ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق فتوح پیش کرتا تھا[۳]۔ شیخ کا معمول تھا کہ وہ رات ہونے سے پہلے فتوح کو مستحقین میں تقسیم کرادیا کرتے تھے۔ اگلے دن کے لیے کچھ نہ بچتا تھا۔ لہٰذا سلطان کی طرف سے اُن کے یہاں امراء اور سرکاری عہدہ داران کی آمد پر پابندی لگ جانے کے بعد بھی مطبخ بآسانی چل سکتا تھا۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب نے تاریخ کے اہم موضوعات پر تحقیقی مقالات بھی شائع کیے ہیں۔ ان میں مسلمانوں کی ثقافت، مسلم معاشرہ میں دانشورانہ رجحانات، مذہبی فلسفہ و تفکر، قرون وسطیٰ میں فارسی ادب کی ترقی اور ترویج پر دلچسپ مواد ملتا ہے۔ بہت

---

[۱] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۔ ۲۹۲ [۲] ملاحظہ کیجئے ابن بطوطہ انگریزی ترجمہ

The Travels of Ibn Batuta Eng. H. H. A. R. Gibb Vol. II, (Cambridge 1962) PP. 320 - 21

[۳] تاریخ فیروز شاہی۔ ص ص ۳۴۳ - ۳۴۴

سے مقالات کا مجموعہ ۱۹۶۶ء میں ندوۃ المصنفین سے شائع ہوا[1] شیخ محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کا ہندوستان میں اسلامی فکر پر اثر کے موضوع پر مقالہ کئی اعتبار سے اہم ہے۔ اس موضوع پر انگریزی اور اردو میں اب تک کوئی دوسرا تحقیقی کام نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح مولانا ضیاء الدین بخشی کے حالات زندگی اور اُن کے عربی کارناموں پر مقالہ اولین اہمیت کا حامل ہے۔

۱۹۴۷ء کے بعد پاکستان میں بھی قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم ثقافت، علم و دانش کی ترقی اور اسلامی تحریکات اور معاشرے پر ان کے اثرات کا مطالعہ شروع ہوا۔ اس سلسلے میں پہل شیخ محمد اکرام نے کی جو کہ ایک جدید تعلیم یافتہ شخص تھے اور آزادی سے قبل انڈین سول سروس سے متعلق تھے۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ اپنے تحقیقی موضوعات کی اہمیت سے اچھی طرح واقف تھے۔ وہ اُن جدید تنقیدی اور تحقیقی اسالیب سے بھی بہرہ ور تھے جن کے استعمال سے تاریخی واقعات اور ادبی اہمیت کے افسانوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اُن کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ انھوں نے بھی تاریخ کے ماخذوں کا استعمال اکثر اس دیدہ ریزی اور احتیاط سے نہیں کیا جس کی ضرورت تھی۔ بلکہ لکھتے وقت مسلمانوں کے کمزور مذہبی معتقدات اور ان کی خوش عقیدگی ہر رد عمل ذہن و قلم پر غالب رہا ہے۔ تاہم اُن کی تین کتابیں "آب کوثر" 'رود کوثر' اور 'موج کوثر' اردو تاریخ نویسی کی تاریخ میں عہد آفریں ثابت ہوئی ہے۔ ہر کتاب کے نو دس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور شیخ اکرام کی حیات میں ہر نیا ایڈیشن اضافہ کے ساتھ شائع ہوا۔

پہلی جلد آبِ کوثر میں عہد مغلیہ سے قبل کے دور کے مسلمانوں کی دینی، ثقافتی اور علمی تاریخ بیان ہوئی ہے۔ ابتداء جنوبی ہند میں عرب تجار کے ذریعہ اشاعت اسلام سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد سندھ محمد بن قاسم کی قیادت میں سندھ کی فتح (۷۱۲ء) اور سندھ پر ان کے اثرات کا تجزیہ ہے۔ اس حصہ میں عربوں کی مذہبی رواداری اور ہندو سماج میں اسلامی اخوت اور مسلم نظام سیاست کی برکات کو مبالغے کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ حالانکہ چچ نامہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم کے زمانہ تک آتے آتے عربوں کا وہ دینی جذبہ کم ہو گیا تھا جو کہ

---

[1] تاریخی مقالات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۶۶ء

خلفاء راشدین اور امیر معاویہ کے دور میں پایا جاتا تھا۔ اب سیاسی مصالح دینی مفاد پر فوقیت رکھتے تھے۔ مثال کے طور پر چچ نامہ کے مطابق محمد بن قاسم نے سندھ پر تسلط قائم کرنے کے بعد وہاں ہندو معاشرے میں سماجی امتیازات کو برقرار رکھا۔ برہمنوں پر نہ تو جزیہ لگایا اور نہ اُن کو اُن کے قدیم عہدوں سے برطرف ہی کیا۔ اس نے برہمنوں کو نیک اور وفادار کے القاب سے نوازا۔ مزید برآں برہمنوں کو پرانے مندروں کی مرمت کے لیے اجازت دے دی۔ برعکس اس کے جاٹوں پر وہی پابندیاں عائد کیں جو کہ داہر کے زمانہ میں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ سندھ میں جاٹ دیہاتوں میں کاشتکاری کرتے تھے۔ برہمن اور ہندو حکمراں طبقہ ان کو ذلیل اور ناپاک سمجھتا تھا۔

محمد بن قاسم کو اُس کے ہندو مشیروں نے بتایا تھا کہ ہندو دورِ حکومت میں "ان کو موٹا اور معمولی کپڑا پہننے کا حکم تھا۔ وہ جوتا پہن کر گھر سے باہر نہیں نکل سکتے تھے۔ اگر وہ حکم عدولی کرتے تھے تو اُن پر سختی اور جرمانہ کیا جاتا تھا۔ سفر کے وقت جاٹوں کو اپنے ساتھ کتا رکھنا پڑتا تھا تاکہ اُن کی بآسانی شناخت ہو سکے[۱]"

لیکن چچنامہ میں ایسی شہادت بھی موجود ہے کہ کچھ ہندو سردار عربوں کی فتح سے متاثر ہو کر اسلام کی طرف خود بخود راغب ہوئے۔ غالباً یہ اونچی ذات اور حکمراں طبقے کے لوگ تھے۔ مثال کے طور پر ایک جگہ لکھا ہے۔ " ناگاہ شخص چند از مشرکان بیامدند و امان خواستند، محمد بن قاسم ایشاں را امان داد، پس گفتند: ای امیر عادل، ما از کیش خود برگشتم و در عز اسلام آمدیم"[۲] جنوبی سندھ میں بدھ مذہب کے پیرووں نے جن کا برہمن حکمرانوں کے زمانہ میں استحصال کافی بڑھ گیا تھا وہ غالباً بڑی تعداد میں مسلمان ہو گئے تھے[۳]

تیرہویں صدی عیسوی سے پہلے جو صوفیا پنجاب اور سندھ میں آ کر سکونت پذیر ہوئے

---

[۱] چچنامہ میں لکھا ہے: جتاں لوہانہ یعنی لاکھ و سمہ را فرمان بودی کہ جامعہ نرم پوشیدندی و مخمل بر سر کردندی، بلکہ گلیم سیاہ بالا و زیر پوشیدندی، و چادر درشت برکتف انداختندی و سر و پای برہنہ کردندی و ہر کہ جامعہ نرم پوشیدی آنرا غرامت کردندی، و چوں از خانہ بیروں رفتندی، سگی با خود ہمراہ بردندی کہ معرفت ایشاں ہبر ہن شدی۔
علی بن ابی بکر الکوفی، فتحنامہ سندھ معروف بہ چچنامہ، بتصحیح و تحقیق نبی بخش بلوچ اسلام آباد، ۱۹۸۳ء ص ۱۶۳ تا ۱۶۴

[۲] ایضاً ص۔ ۱۳۴ [۳] ایضاً ص۔ ۱۰۲

تھے اُن کے حالات میں غیر مصدقہ روایات کا استعمال بغیر احتیاط اور تنقید کے کیا ہے۔ اسی طرح سلطان معز الدین بن سام (م ۱۲۰۶ء) سے لے کر سلطان التمش تک کے عہد کے سیاسی حالات کی تاریخ میں بھی بہت سی غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ کچھ تاریخی شخصیتوں کی شناخت بھی صحیح نہیں ہے۔ غلام اور آزاد سوار کی حیثیتوں میں جو فرق تھا اس کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ مثلاً مصنف ترائن کی پہلی جنگ کا (جو کہ ۱۱۹۱ء میں لڑی گئی تھی) ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطان کی شکست کے وقت اُس کے ایک باوفا غلام نے اُس کی جان بچائی۔[۱] اس جنگ کا سب سے پہلے ذکر منہاج سراج کی طبقات ناصری میں ملتا ہے۔ منہاج کے مطابق جب میدان جنگ میں سلطان شدید زخم کی تاب نہ لاکر گھوڑے سے گرنے والا تھا تو ایک خلجی سوار نے نہایت پھرتی سے اُس کو اپنے گھوڑے پر سوار کیا اور میدانِ جنگ سے باہر نکال کر لاہور پہنچا دیا۔ خلجی قبیلے کے لوگ غزنویوں کے ابتدائی دور میں مسلمان ہو گئے تھے۔[۲] وہ کافی تعداد میں سلطان معز الدین بن سام کی فوج میں سوار اور سردار تھے۔ صدیوں پہلے مسلمان ہونے کی وجہ سے اُن میں سے کسی کے غلام ہونے کا سوال ہی نہیں تھا کیونکہ مسلم مملکت میں کسی مسلمان زادہ کو غلام بنانا قانونی طور پر ناجائز تھا۔ سلطان اور اُس کے سرداروں کی فوج میں جو غلام تھے وہ غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے اور اُن کو بچپن میں سوداگروں نے خرید کر اور تھوڑی تربیت دے کر غزنی اور دوسرے شہروں میں فروخت کیا تھا۔[۳]

دورِ حاضر کے دوسرے مورخین کی طرح شیخ اکرام نے بھی قطب الدین ایبک کے حالات میں غلطی کی ہے کہ سلطان معز الدین بن سام نے اس کو ترائن کی دوسری جنگ میں فتح کے بعد ۱۱۹۲ء میں ہندوستان میں اپنے نائب کی حیثیت سے تعینات کیا تھا۔

---

[۱] آب کوثر۔ دسواں ایڈیشن، ص ۹۱۔

[۲] العطبی، تاریخ الیمنی، تیرھویں صدی عیسوی کا فارسی ترجمہ، ابو الشرف الجربازخانی، مخطوطہ، برٹش میوزیم، لندن Add. 24,950، ورق ۲۰ الف۔ ۲۱ ب۔

[۳] منہاج سراج نے قطب الدین ایبک، سلطان التمش اور اُن کے بڑے امراء کے حالات میں دلچسپ تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ ترک سلاطین اور امراء غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کو بچپن میں غلام بناکر فروخت کردیا گیا تھا۔ التمش البری خاندان کا فرد تھا جو کہ تیرھویں صدی تک غیر مسلم تھا۔ دیکھئے طبقات ناصری جلد اول ص ۴۰۳

فخر مدبر، حسن نظامی اور منہاج کے مطابق اس کو شروع میں صرف خطہ کہرام اور سنام کا کاوالی یا مقطع (گورنر) بنایا تھا۔ اس وقت اچہ، ملتان اور لاہور دوسرے امراء کے تحت تھے۔ ہر خطہ کا والی صرف سلطان کے سامنے جواب دہ تھا۔ لیکن جب سلطان کی واپسی کے بعد قطب الدین ایبک نے شمالی ہندوستان میں نمایاں فتوحات حاصل کیں اور اپنے آقا کی قلمرو کو وسعت دی تو اس کی جنگی صلاحیت سے متاثر ہو کر سلطان نے اس کو مشرقی پنجاب سے دہلی، کول اور میرٹھ وغیرہ میں تعینات فوجوں کا سپہ سالار بنا دیا۔ اس وقت سپہ سالار کی حیثیت وائسرائے جیسی تصور کی جا سکتی ہے۔

لیکن آب کوثر میں ملتان اور سندھ کے سہروردی صوفیاء کے سماجی رول اور دینی خدمات کا تجزیہ بہت دلچسپ پیرایہ میں اور بے تعلقی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ دوسرے محققین نے اردو اور انگریزی میں شیخ بہاء الدین زکریہ اور اُن کے جانشینوں کا اُن کے معاصر چشتی صوفیاء سے موازنہ کرتے ہوئے معروضیت کو نظر انداز کیا ہے اور چشتی صوفیاء کو ان پر برتری دینے کی کوشش کی ہے۔ شیخ اکرام نے پہلی مرتبہ تاریخی حقائق کی توجیہ کر کے صحیح طور پر بتایا ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریہ کا مطمح نظر اسلام کی اشاعت سے زیادہ حقیقی اسلام کی توسیع تھا۔ وہ ایک بلند تر روحانی زندگی کا پیغام دیتے تھے۔[1]

چشتی سہروردی صوفیا سے متعلق آب کوثر کا حصہ کم معیاری ہے۔ مصنف نے اس حصہ کی تیاری میں صباح الدین عبدالرحمٰن کی طرح وضعی ملفوظات کو بغیر پس و پیش کے استعمال کیا ہے۔ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے چشتی صوفیاء کے متعلق فوائد الفواد، خیر المجالس اور صدر الصدور میں بہت مختصر حوالے ملتے ہیں۔ لیکن یہ حوالے بہت اہم ہیں کیونکہ ان سے صحیح واقعات کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بر عکس چودھویں صدی میں جو کتابیں کتب فروش کے ایما پر یا پھر سجادہ نشینوں اور مجاوروں نے لکھوائیں اپنے بزرگوں کے مزارات کو پرکشش بنانے کے لیے اُن میں افسانویت کے علاوہ حقائق نہ ہونے کے برابر ہیں۔ یہ سب اس وقت ہوا تھا جب شیخ فرید الدین گنج شکر اور شیخ نظام الدین اولیا کی عظمت اور شہرت کی وجہ سے اُن کے پیشروں کی مقبولیت میں بھی نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ لہٰذا وضعی ملفوظات میں شامل افسانوی روایات

---

[1] آب کوثر ص ۱۹۱۔

کو لوگ واقعہ سمجھنے لگے تھے۔ میر خورد نے بھی بعض روایات کو سیر الاولیاء میں شامل کرلیا۔ شیخ اکرام نے بغیر کسی تنقیدی جائزے کے ان روایات کی بنا پر لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر میں مسلمانوں کی فتح سے پہلے سکونت پذیر ہو گئے تھے[۱]۔ اس سلسلے میں معتبر ماخذوں کو عمداً نظر انداز کیا جاتا ہے کیونکہ ان میں سیر الاولیاء کے برعکس شہادت ملتی ہے کہ وہ دہلی اور اجمیر میں مسلمانوں کی فتح کے بعد تشریف لائے تھے۔ مثال کے طور پر صدر الصدور میں جو کہ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری سوالی اور اُن کے پوتے اور خلیفہ شیخ فرید الدین ناگوری کی ملفوظات کا مجموعہ ہے لکھا ہے کہ خواجہ صاحب چالیس ساتھیوں کے ساتھ سلطان التمش کے عہد میں ہندستان آئے تھے۔ پہلے دہلی میں قیام کیا اور پھر وہاں سے مستقل طور پر اجمیر منتقل ہو گئے[۲]۔ صدر الصدور کے بعد بڑی معتبر کتاب تاریخ محمدی مولفہ محمد بہادر خانی ہے۔ یہ تاریخ ۱۲۳۵ء میں شہر کالپی میں لکھی گئی تھی۔ اس میں مولف نے دہلی سلطنت کے حکمراں، شعرا اور صوفیاء کی تاریخ بیان کی ہے۔ اگرچہ تفاصیل مختصر ہیں لیکن محمد بہامد خانی نے واقعات کی چھان بین میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے کہیں بھی ایسی روایت درج نہیں کی ہے جس میں افسانویت کی آمیزش ہو۔ خواجہ اجمیری کے متعلق محمد بہامد خانی بھی یہی لکھتے ہیں کہ خواجہ صاحب سلطان التمش کے عہد میں اجمیر میں بسے تھے[۳]۔ غالباً مذکورہ بالا کتابوں کو زیادہ قابل اعتبار سمجھتے ہوئے سترھویں صدی کے صوفی عالم اور محقق شیخ شطاری نے میر خورد سے اختلاف کیا ہے۔ اور گلزار ابرار میں لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی سلطنت دہلی کے قیام کے بعد ہندوستان آئے تھے[۴]۔

میرے خیال میں مسلم مورخین نے ان صحیح اور تاریخی اہمیت کی روایات کو صرف اس لیے نظر انداز کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں افسانوی روایات پر عوام و خواص کا ایمان ہے اور ان روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ پرتھوی راج کے زمانہ میں خواجہ صاحب کو بڑے مصائب کا سامنا کرنا پڑا تھا لیکن ان کو ہمیشہ اپنی روحانی قوت اور کرامات کے سبب اپنے مخالفین پر

---

[۱] ایضاً ص ۲۰۲ [۲] صدر الصدور، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، ص ۲۲۷، اوراق کی ترتیب نہیں ہے۔

[۳] تاریخ محمدی، مخطوطہ برٹش میوزیم لندن۔

[۴] گلزار ابرار، مخطوطہ۔ مانچسٹر لائبریری۔ ورق ۱۴ ب۔

بالادستی رہی۔ بلاشک وشبہ خواجہ معین الدین چشتی عظیم روحانی پیشوا تھے۔ انھوں نے اسلامی فقر، تقویٰ اور دین داری کی روایات کو قایم کرکے اپنے روحانی جانشینوں کے لیے مثال قائم کی۔ لیکن اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے کہ شیخ علی ہجویری کے زمانہ سے صوفیاء میں یہ روایت قایم ہوگئی تھی کہ وہ وہیں جاکر بستے تھے جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو اور اُن کی دینی قیادت کے لیے کسی صوفی کی ضرورت ہو۔ کوئی ایسی معتبر تاریخی شہادت موجود نہیں ہے جس کی بنا پر کہا جاسکے کہ فتح دہلی سے پہلے اجمیر میں مسلمان آباد تھے۔

اسی طرح سے سیرالاولیا، کا یہ بیان بھی کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر سے اپنے بیٹوں کی ضد پر دہلی آئے تاکہ وہ سلطان التمش سے زمین (ملک) کا فرمان لیں۔ شیخ اکرام نے بلا تامل مان لیا ہے[۱] حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ دراصل میرخورد نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عظیم سلاطین بھی چشتی بزرگوں کی عزت اور خدمت کو باعث سعادت سمجھتے تھے واقعہ یہ ہے کہ خواجہ اجمیری سے لے کر شیخ نظام الدین اولیاء اور اُن کے خلیفہ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی (م۔ ۱۳۵۶ء) تک سلاطین سے تعلق رکھنا یا ان کے دربار میں حاضر ہونا یا آراضی حاصل کرنا دینی اور روحانی نقطہ نظر سے نقصان دہ سمجھتے تھے۔ معیاری اور معتبر ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے کہ چشتی مشائخ سلاطین وقت کے ذکر تک سے گریز کرتے تھے۔ وہ اپنے خلفاء سے بھی یہ امید رکھتے تھے کہ وہ سلطان وقت سے قریبی تعلق نہیں رکھیں گے۔ کوئی خلیفہ شغل یعنی سرکاری ملازمت اختیار نہیں کرسکتا تھا[۲] کیونکہ سرکاری ملازمت میں رہ کر ان کے لیے فقر کو اختیار کرنا ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں علماء اور صوفیا کی تو کمی تھی لیکن زمین کی کمی بالکل نہیں تھی۔ منہاج کے مطابق سلطان التمش اور اس کے امراء علماء اور صلحاء کو فراخدلی سے روپیہ، وظیفے اور املاک دیتے تھے اور کوشش کرتے تھے کہ وہ مختلف شہروں اور اقطاعات میں بس کر علم و دین کی ترقی کے لیے کوشش کریں۔ ان کی دریادلی اور سیل تاتار کی وجہ سے وسط ایشیا کی ابتری نے وہاں کے علماء اور صلحاء کو ہندوستان منتقل ہونے پر مجبور کردیا تھا۔ ان میں سے ہر نووارد کو امید سے زیادہ وظیفہ یا زمین (ملک) کی صورت میں مدد ملتی تھی[۳] غرضکہ خواجہ کے بیٹوں کو اگر

---

[۱] آب کوثر، ص ۲۰۵ [۲] ملاحظہ کیجئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۲۳۹ - ۲۴۰
[۳] طبقات ناصری۔ جلد اول۔ ص

زمین میں دلچسپی تھی تو وہ اس کو اجمیر میں بآسانی حاصل کر سکتے تھے۔ خواجہ صاحب کو دہلی کا سفر کرنا نہ پڑتا۔
شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حالات زندگی بھی غیر مصدقہ روایات پر مبنی ہیں۔
وضعی ملفوظات اور بعد کے تذکروں کی بنا پر مصنف نے سلطان التتمش کی شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ سے عقیدت اور شیخ کا اُن سے قریبی تعلق دکھایا ہے۔ لکھا ہے کہ اس قریبی تعلق کی وجہ سے التتمش کے عہد میں شہر دہلی میں سماع مقبول عام ہو گیا تھا۔[1] فوائد الفواد سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکی، قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) اور دوسرے صوفیا بند مکانوں میں خفیہ طور پر محفلِ سماع منعقد کرتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ علما کا اس قدر اثر تھا کہ سلطان التتمش نے سماع کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا تھا کہ بند مکان میں سماع کی اطلاع پاکر محتسب کے شعبہ سے متعلق لوگ وہاں پہنچ کر مزاحم ہوتے تھے۔[2] اردو میں لکھنے والے محققین فوائد الفواد کے ان حوالوں کو نظرانداز کر کے فوائد الفواد میں شیخ نظام الدین اولیاء کے اس بیان پر بڑا زور دیتے ہیں کہ دہلی میں طبقات ناصری کے مولف منہاج اور قاضی حمید الدین ناگوری کے ذریعہ سماع کو قبولیت عام حاصل ہوئی۔ چونکہ منہاج عالمِ دین ہونے کے علاوہ صدر الصدور اور قاضی القضاۃ کے عہدوں پر فائز تھے لہٰذا محفل سماع پر کوئی اعتراض نہیں کرتا تھا۔[3] سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منہاج اچہ سے ۶۲۵ھ میں دہلی آئے۔ اور پھر اُن کو سلطان التتمش نے گوالیار کا قاضی بنا کر وہاں بھیج دیا۔ وہ رضیہ کے عہد حکومت میں گوالیار سے مستقل طور پر دہلی منتقل ہو گئے۔ التتمش کے بعد مرکز کمزور ہونے لگا تھا اور ترک امراء دہلی سے باہر اقطاعات اور ولایات میں قریب قریب آزاد ہو گئے تھے۔ لہٰذا دہلی میں سماع پر جو پابندیاں عائد تھیں وہ التتمش اور بختیار کاکیؒ دونوں کے انتقال کے بعد نرم ہوئی ہوں گی۔
آبِ کوثر کے بعد اس سلسلہ کی دوسری جلد رودِ کوثر ہے۔ اس میں سولھویں صدی سے اٹھارھویں صدی تک کے ہندوستان میں اسلام، مسلم ثقافت اور علوم و دانش کی ترقی کی تاریخ ہے۔[4] آبِ کوثر کے مقابلے میں اس کا تحقیقی معیار کافی بلند ہے۔ اس جلد کی تیاری میں مصنف نے فارسی

---

[1] آبِ کوثر، ص ۲۱۴-۲۱۵۔ [2] فوائد الفواد، ص ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۴۰
[3] فوائد الفواد، ص ۱۹۲، ۲۳۹-۲۴۰۔ [4] رودِ کوثر، نواں ایڈیشن، لاہور، ۱۹۸۲ء۔

لٹریچر کے علاوہ دورِ حاضرہ میں اردو اور انگلش میں قرونِ وسطیٰ کی تاریخ پر جو علمی کام ہوا ہے اُس سے بھی ناقدانہ طریقہ پر استفادہ کیا ہے۔ مولانا آزاد کے تذکرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "کمال انشاء پردازی نے اُن کے نیم صحیح بیانات کو اردو ادب میں دوامی جگہ دے دی ہے"۔ لیکن شیخ اکرام کے بیانات بھی اکثر تاریخی شخصیات کے بارے میں نیم واقعاتی صورت کے ہیں۔ جن کی آگے نشاندھی کی جائے گی۔

رودِ کوثر میں مغل شہنشاہوں کی حکمت عملی، علم دوستی اور عالم نوازی کے علاوہ مشاہیر اور علماء اسلام کے کارناموں کا تجزیہ اکثر جگہوں پر بہت متوازن ہے خاص طور پر شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک عبداللہ سلطانپوری کے علم و فضل اور ان کی ذاتی خامیوں اور خوبیوں کو تاریخی حقائق کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کی کوشش میں کہ مغل شہنشاہ اکبر کا اسلام سے گہرا اور نہ ٹوٹنے والا تعلق تھا اکبر کے مخالفین کی تصویر مسخ کر دی گئی ہے خاص طور پر شیخ احمد سرہندی کے (جو کہ مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں) صحیح خدوخال کا کتاب سے اندازہ ہی نہیں ہوتا۔ رودِ کوثر کی بنا پر اُن کی اصلاحی تحریک، ان کے دینی فکر اور ان کی شخصیت کا سمجھنا ناممکن ہے دراصل دورِ حاضر کی مصلحتوں کی وجہ سے پاکستان کے کچھ دانشوروں نے تاریخی حقائق کو مسخ کر کے پیش کیا ہے۔ ان دانشوروں کی تقلید اشتیاق حسین قریشی اور شیخ اکرام نے کی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر قریشی اکبر کے عہد کو اس کی اسلام دشمنی کی بنا پر ہندوستان میں اسلامی تاریخ کا تاریک ترین دور بتاتے تھے[1] لیکن ۱۹۶۲ء میں ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ وہ اکبر کو مسلمان اور اس کے دین الٰہی کو ان صوفیاء کے مسلک مطابق سمجھنے لگے جو کہ شریعت اسلامی سے کم فہمی یا لاعلمی کے سبب منحرف ہو گئے[2] لیکن اکبر کی حمایت کے باوجود قریشی شیخ احمد سرہندی کی دینی اور اصلاحی تحریک کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ انھوں نے تاریخی شواہد کی روشنی میں اُن کی عظمت اور ان کے مذہبی فلسفے کے مسلم معاشرہ پر خوشگوار اثر کا سائنٹفک تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس کے خلاف رودِ کوثر کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اکبر کی حمایت

---

[1] اشتیاق حسین قریشی، مقالہ، پاکستان فریڈم مومنٹ (انگریزی) جلد اول ص ۳۲
[2] اشتیاق حسین قریشی The Muslim Community of The Indo-Pakistan Sub-Continent, The Hague, 1962 PP. 147-48.

اس لیے کرتے ہیں کہ اکبر مسلم دورِ حکومت کا عظیم فرماں روا اور کئی اعتبار سے منفرد شخصیت کا حامل تھا۔ ان کے نزدیک اگر اکبر کو اسلام سے منحرف بادشاہ سمجھا گیا تو اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ میں ناقابل تلافی کمی واقع ہوگی۔

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ مورخ کو جانب دار نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا کام کسی تاریخی شخصیت کی غلط طریقہ سے حمایت یا مذمت کرنا بالکل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ وہ تاریخی شواہد کو دیدہ ریزی سے اکٹھا کرے اور پھر معروضیت کے ساتھ اُس کا بے لاگ تجزیہ پیش کرے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی تصنیف منتخب التواریخ میں اکبر کے اوپر بہت سے فلسفیانہ نظریات کے اثر کی نشاندہی کی ہے[1] بدایونی کے مطابق اکبر ہندو فلسفہ کے علاوہ محمود پسیخانی کے نقطوی فلسفہ سے بھی کافی متاثر تھا۔ اس کے دربار سے متعلق دانشوروں اور شعرا میں شریف حامل نقوی تھا۔ اس نے اور اس کے دوست ابوالفضل نے اکبر کو اسلام سے منحرف کیا تھا۔ محمود پسیخانی کے مطابق ہر مذہب کی ایک عمر طبعی تھی وہ اسلام کی عمر نو سو سال بتاتا تھا اور کہتا تھا کہ چونکہ نو سو سال پورے ہو گئے تھے لہٰذا نئے مذہب کی ضرورت تھی اور یہ کہ نیا مذہب عرب کے بجائے عجم میں پیدا ہوگا۔ محمود پسیخانی کے مرنے کے کافی بعد سولھویں صدی کے نصف آخر میں ایران میں نقطیوں کا زور بڑھا۔ ان نقطیوں میں سے شریف آملی بلخ اور جنوبی ہندوستان ہوتا ہوا اکبر کے دربار میں پہنچ کر بادشاہ کا درباری بن گیا جلد ہی اُس نے اکبر کے مزاج میں دخل پا کر اس کو دینِ نو قائم کرنے پیغمبرانہ رول ادا کرنے کی ترغیب دی۔ بدایونی رقم طراز ہیں۔ اس سنہ (۹۹۰ ھ) میں ذلیل عالم نما جاہلوں نے اس بات پر دلائل پیش کیے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتر فرقوں کے اختلاف ختم کرے گا وہ صاحب والا کی ذات ہے۔[2]

اسی زمانہ کے معاصر ایرانی مورخ اسکندر منشی کا بیان بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس سے بدایونی کی تائید ہوتی ہے۔ "اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بدبختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا۔ پاک اعتقاد بادشاہ نے نصر آباد

---

[1] منتخب التواریخ، جلد دوم ص ص ۲۸۸، ۲۸۹، و جلد سوم ص ۲۰۵، ۲۰۶۔

[2] منتخب التواریخ، جلد دوم ص ۲۸۸ - ۲۸۹۔

کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا۔ اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے اُن سے ظاہر ہوا کہ نقطوی حکماء نے اس مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشر اجساد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجہ میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی جنت اور دوزخ ہے۔ درویش کمال اصفہانی و درویش ترابی جوان کے مقتدا تھے مع تین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے۔ اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا۔ درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے۔ اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسہ میں اس جماعت کی ریشہ دوانیاں کی جڑ بہت گہری ہے۔ ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پسر شیخ مبارک بھی جو ہندوستان کے فضلا میں ہے اور دربار اکبری میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے اسی مذہب کا پیرو ہے۔ اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع المشرب بنا کر جادۂ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام لکھا گیا تھا اور جو میر مذکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے"[1]

بدایونی اور شیخ باقی باللہ کے بڑے فرزند خواجہ کلاں کے مطابق شریف آملی جو جامع فضائل تھا اسی فرقہ کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانہ کی سخت گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا آیا۔ اکبر اس کی تعظیم کرتا تھا اور اس کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتا تھا۔[2]

خان اعظم عزیز کوکہ، کا مکتوب جو کہ اُس نے اکبر کے مذہبی افکار سے متنفر ہو کر بغیر بادشاہ کی اجازت کے گجرات سے مکہ جاتے ہوئے ۱۵۹۴ء میں لکھا تھا ظاہر کرتا ہے کہ اکبر کے بہت سے درباری بادشاہ کو اپنے عہد کا پیغمبر کہتے تھے۔ اس مکتوب میں مرزا نے شکایت کی ہے کہ ماضی میں عظیم شان و شوکت کے حکمراں ہوئے تھے لیکن ان میں سے کسی نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ اور نہ کسی نے نئے مذہب کے قائم کرنے کے لیے جد وجہد ہی کی تھی۔[3] لہٰذا شیخ اکرام کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ شیخ احمد سرہندی اکبر کو محض مذہبی تعصب، تنگ نظری

---

[1] عالم آرائے عباسی، جلد ۲، صہ ۳۲۶ بمطابق نذیر احمد، تاریخی ادبی مطالعے، علی گڑھ ۱۹۶۱، صہ ۱۵-۱۶

[2] خواجہ کلاں، مبلغ رجال۔ مخطوطہ یونیورسٹی کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، ۱۹۱، ورق ۳۱ الف، ۳۲ ب

[3] یہ خط ریلینڈس لائبریری مانچسٹر میں موجود ہے۔ مخطوطہ کا نمبر ۴۲۵ ہے اور ۵ ب سے ۸ ب اوراق پر مشتمل ہے۔

اور اپنی شدت پسند طبیعت کی وجہ سے ناپسند کرتے تھے اور ان کو اکبر کے سلسلے میں غلط فہمی تھی کہ اکبر اسلام کا دشمن تھا۔[۵۱] یہ تجزیہ تاریخ کے ماخذوں سے ناواقفیت یا تاریخی شواہد کی صحیح توجیہہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نقطوی فلسفے کے پیرو مذہبی فلسفہ کا اہل صرف خواص کو سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کا تعلق عوام سے نہ تھا وہ ان کے نزدیک ناقابل اعتنا تھے۔ نئے مذہب کو طاقت یا جبر کے بجائے دلائل سے پھیلانا ضروری تھا۔ ان باتوں کی وجہ سے نقطویوں میں مذہبی رواداری اور وسیع المشربی پیدا ہو گئی تھی۔ ابن عربی کے تصور انسان کامل کی بجائے وہ مرکب مبین کا تصور پیش کرتے تھے۔ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا انسان کامل دنیا اور دنیاداری سے ہٹ کر روحانی صلاحیتوں کا حامل تھا جبکہ نقطویوں کا مرکب مبین سیاسی اور روحانی قیادت کا مجاز تھا۔

شیخ اکرام کی اس سلسلہ کی تیسری جلد موج کوثر ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا تھا اور بارہواں ایڈیشن ۱۹۸۴ء میں آیا۔ اس کا تحقیقی اور علمی معیار پہلی دونوں جلدوں سے بلند ہے۔ چونکہ اس دور کی تاریخ کے ماخذ کافی ہیں لہٰذا انیسویں صدی کے آغاز سے دور جدید کے علما، صوفیا اور مسلم دانشوروں کے علمی، ادبی سیاسی اور مذہبی کارناموں کا بڑی حد تک بے تعلقی کے ساتھ تجزیہ پیش کیا ہے۔ مصنف نے مولانا شبلی اور ان کے مکتبہ فکر سے متعلق علما اور دانشوروں پر بے لاگ تنقید کی ہے۔ لیکن کہیں کہیں لہجہ میں علمی شائستگی کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ یقیناً کوئی جدید تعلیم یافتہ شخص یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ مولانا سلیمان ندوی جدید علوم کے خلاف تھے۔ مولانا ندوی مغربی علوم کے مقابلے میں مشرقی علوم کو فوقیت دیتے تھے لیکن وہ ظلمت پرست نہیں تھے۔[۵۲] مولانا آزاد پر شیخ اکرام کا تبصرہ متوازن ہے۔ لکھتے ہیں کہ "علمی معاملات میں یورپ کی سرگرمیوں کے دلی قدردان تھے لیکن معاشرتی معاملات میں آپ قدامت پسند تھے۔ پردہ کے حامی تھے"۔[۵۳]

---

[۵۱] رود کوثر ص ص ۱۱۰، ۲۲۲ تا ۲۴۶ [۵۲] شیخ اکرام قریب قریب تحقیر آمیز الفاظ میں مولانا سید سلیمان ندوی کے متعلق لکھتے ہیں "جدید علوم کی نسبت معارف کے حقارت آمیز اشارے پڑھ کر خیال ہوتا ہے کہ اگر یہ علم کی اشاعت اور معارف نوازی ہے تو پھر بے خبری کس کو کہتے ہیں اور اگر یہی نور اور روشنی ہے تو ظلمت کس کو کہتے ہیں"۔ موج کوثر ص ۲۴۹-۲۵۰۔ [۵۳] ایضاً ص ۲۵۲

اخیر میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اگرچہ اردو میں تاریخ نویسی کی روایت کافی پرانی ہو چکی ہے لیکن تحقیق کا اعلیٰ معیار یورپ کے مقابلے میں بہت نیچے ہے۔ تاریخی شواہد اور مواد کے بے لاگ تجزیہ کی کمی ہے۔ بہت سے اہم موضوعات پر تحقیق شروع ہی نہیں ہوئی۔ مسلم عہدِ حکومت کے نظم و نسق، اور اس کا سماج اور ثقافت پر اثر، سکے جات، اور فنون لطیفہ پر انگریزی کتابوں کا اردو ترقی بورڈ نے ترجمہ کرا دیا ہے لیکن از سر نو تحقیق کی ضرورت باقی ہے کیوں کر حال میں تنقیدی اور تحقیقی اسالیب (METHODOLOGY) میں تبدیلی کے ساتھ بہت سے نئے ماخذ بھی دریافت ہو گئے ہیں۔ علاوہ ازیں قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں فارسی میں تاریخ نویسی کی تاریخ پر تحقیق زیادہ توجہ کی مستحق ہے۔ تاریخی تصورات میں ہندوستان مسلمان اپنے ہم عصر وسط ایشیا اور ایران کے مورخوں سے بہت آگے تھے۔ ہندوستان میں تاریخ پر بعض لکھی ہوئی کتابیں تو دنیا کے قدیم تاریخی لٹریچر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ہمارے مورخ ضیاء الدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں قدیم تاریخ کے تصور کو وسعت بخشی۔ وہ ایک طرح سے فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کا پیشرو ہے۔ اس نے سب سے پہلے اپنے مقدمہ میں فلسفہ تاریخ پر بحث کی اور ثابت کیا کہ تاریخ میں صرف وہ اہم واقعات درج ہونے چاہییں جن کا ملک، معاشرے اور انسانی زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ اُن کے یہاں تاریخی اہمیت کے واقعات کا بہترین انتخاب اور واقعات کے اسباب کی بہترین توجیہہ ملتی ہے۔ (ختم شد)

دفتر وزارت کا آغاز و ارتقاء

جناب احمد حسن صاحب

بنی نوع انسان نے جیسے ہی کسی مملکت کی تشکیل کا ارادہ کیا اسی وقت سے مختلف ادارے وجود میں آئے۔ جن میں سے کچھ ادارے ایسے بھی ہیں جو تقریباً ہر مملکت میں موجود تھے۔ خواہ ان کی ہیئت اور حدود کچھ بھی رہی ہوں۔ جن میں اقتدار اعلیٰ (SOVERIENGTY) وزارت اور محکمۂ قضاء قابل ذکر ہیں۔ موجودہ مقالے میں دفتر وزارت کے آغاز و ارتقاء پر اس طرح روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نہ تو تاریخی حقائق سے انحراف ہو اور نہ ہی عرب یا ایرانی تہذیب سے متاثر ہونا ظاہر ہو۔

دفتر وزارت کے آغاز پر مورخین و مفکرین مختلف الرائے ہیں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وزارت کی ابتداء عرب میں ہوئی جبکہ کچھ مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے مثلاً پی۔ کے۔ ہٹی۔ کا خیال ہے کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے جس کو عباسی خلفاء نے اپنے نظام حکومت میں جگہ دی[1]

حسینی کے مطابق خلیفہ کے بعد وزیر کا عہدہ ہوتا تھا۔ اگرچہ لفظ "وزیر" عربی زبان کا ہے مگر یہ ادارہ ایرانی ہے[2]

آر۔ پی۔ ترپاٹھی کا خیال ہے کہ مسلم مملکت نے جن چند غیر عربی اداروں کو اختیار کیا ان میں وزارت بھی شامل ہے۔ دراصل اموی خلفاء نے اپنے ہی قبیلے کے لوگوں کو مشاورت میں شامل کیا۔ مگر عباسی خلفاء ایرانیوں سے قربت کے سبب ان کی تہذیب و تمدن سے زیادہ متاثر ہوئے اور اس ادارہ کو بھی حکومت میں شامل کیا[3]

انل چندر بنرجی کے خیال میں وزارت بلاشبہ ایک ایرانی ادارہ ہے مگر لسانی اعتبار سے وہ اس کی ابتداء قرآن کریم سے تلاش کرتے ہیں۔

ایس۔ ڈی۔ گوئٹن یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے دفتر وزارت کہیں سے اخذ نہیں کیا[4]

فریٹیز ہنگر نے لسانی اعتبار سے وزیر کو "اوستا" زبان میں تلاش کیا ہے اور "وسرا" کو اس کا ماخذ بتایا ہے اس کے معنی جج یا قاضی کے ہیں۔ مگر عربوں نے ساسانی حکومت کے اس ادارہ کو اپنے نظام میں شامل کیا اور بعد میں ایرانیوں نے وزارت کو دوبارہ اپنی حکومت میں ایک عرب ادارہ کی حیثیت سے شامل کر لیا[۵۶]

اسی طرح ان مصنفین نے جنکی رائے میں ادارہ کی ابتدا ایران میں ہوئی اس کی اصطلاح عربی زبان میں تلاش کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ ہر ملک کی تہذیب اور ضروریات کے مطابق ادارے وجود میں آتے ہیں اس لیے ان کی شناخت کے لیے اسی ملک کی زبان میں ان کے نام اور ان کی اصطلاحیں تلاش کی جانی چاہیئے۔ INSTITUTION کی زبان میں جدید مفکرین سارے مواد کو سامنے رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ عرب اور ایرانی دونوں اقوام دیدہ و دانستہ اس جد و جہد میں مشغول تھے کہ وہ اپنے آپ کو ایک دوسرے سے بہتر اور بالا تر ثابت کر سکیں۔ لہٰذا دونوں نے انتظام ملکی کے تمام اداروں کے اپنے ملک سے متعلق ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور خود ہی ان کا موجد ثابت کرنا چاہا۔

مثلاً الماوردی (عباسیوں کے قاضی القضاۃ) نے قرآن و حدیث اور عربی تاریخ کے خصوصی حوالے سے زیادہ تر انتظامی اداروں کو نظریاتی بنیاد فراہم کی ہے جن میں خلافت، وزارت، قضاء، وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ماوردی نے خلافت پر الاحکام السلطانیہ، وزارت پر ادب الوزیر، محکمۂ قضا پر ادب القاضی اور آداب الحرب پر تعجیل النظر فی تحصیل الظفر جیسی مشہور کتابیں تصنیف کیں۔

ماوردی نے وزیر کے لیے قرآن کریم سے تین الفاظ کا انتخاب کیا ہے یعنی وزیر جو کہ "وزر" سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی بوجھ کے ہیں۔ یا "آزر" جس کے معنی پشت کے ہیں یا پھر یہ لفظ "وزر" سے مشتق ہے جس کے معنی پناہ گاہ کے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ماوردی نے قرآن کریم ہی کو اس ادارہ کا بنیادی ماخذ تسلیم کیا ہے۔

اسی طرح الفخری کے مصنف طباطبائی نے بھی ماوردی کی تقلید کی ہے۔ البتہ وہ وزیر کو خلیفہ کا نائب تصور کر کے پیش کرتا ہے[۵۷]

ابن خلدون وزارت کو اس کے دفتر کی ہیئت کے اعتبار سے پیش کرتا ہے۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ مسلمان اس ادارہ کے موجد ہیں[۵۸]

اصفہانی باوجود فارسی مصنف ہونے کے ماوردی کی تقلید کرتا ہے اس طرح عربی میں اس ادارہ کی بنیاد تلاش کرتا ہے[۸]

قابوس نامہ کے مصنف عنصر المعالی نے وزیر کا تصور اس طرح پیش کیا ہے گویا وہ ایک امین ہے اور مملکت اس کی امانت میں دی گئی ہے۔

سیاست نامہ کے مصنف نظام الملک طوسی نے وزارت کا مطالعہ دو طرح سے کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تقریباً تمام حکمران و پیغمبران اپنا ایک وزیر رکھتے تھے۔ نظام الملک نے جو جدول پیش کی ہے اس میں حضرت سلیمانؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آصف برخیا۔ ہارون۔ شمعون۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ بالترتیب وزرا رہے اور حکمرانوں میں کیخسرو۔ منوچہر۔ افراسیاب۔ گشتاسپ۔ رستم بہرام غور۔ نوشیروان عادل نے گدارز۔ سعام پیرانویسا۔ جاماسب۔ زوار تیخ خیرہ روز۔ بزرجمہر وغیرہ بالترتیب مقرر کئے[۹]

سلجوقی عہد کے مشہور عالم امام غزالی نے بھی ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں دونوں ہی کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ساسانیوں کے عہد سے دفتر وزارت تسلیم کرتے ہیں۔ مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوششوں کو بھی قابل توجہ سمجھتے ہیں[۱۰]

حاجی سیف الدین نے یونانی بادشاہوں کے علاوہ ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں کے وزرار کا بھی تذکرہ کیا ہے[۱۱]

مندرجہ بالا تصانیف کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو ادارہ جس ملک میں قائم ہو اس کی اصل کی تلاش اسی ملک کی زبان میں ہونی چاہیئے۔ اور ایک ادارہ جس ملک میں قائم ہوا اسے دوسرے ملک کی تاریخ سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ اس لیے کہ کسی بھی ادارہ کا ارتقاء ہر ایک ملک میں وہاں کی اپنی ضروریات کے مطابق مناسب وقت پر بتدریج ہوتا چلا جاتا ہے۔ بسا اوقات اس سلسلے میں پہلے سے کوئی ایسی سوچی سمجھی کوشش بھی نہیں کرنی پڑتی اور بہت مرتبہ ایسا بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی ادارہ بیک وقت ابھرتا ہوا آتا ہے جس کی ظاہری شکل اگرچہ بہت سے ممالک میں یکساں معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقی شکل اور ارتقاء کلیتہً مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہم کو ایران میں بادشاہت۔ یونان مصر و روما کی حکومتوں، یا عربوں کے پرانے قبائلی ادارے جو اپنے شیوخ کی سربراہی میں قائم تھے، ان سب کی ظاہری شکل خلافت سے کسی قدر مماثل نظر آتی ہے۔ یا عربوں ہی کے پرانے

ادارۂ شیخ میں کسی حد تک تلاش کی جا سکتی ہے۔ مگر اس کا ارتقار اور حقیقی شکل قطعاً مختلف ہے۔ اس طرح وزارت بھی اپنی ظاہری شکل میں بہت سے ممالک کے متبادل اداروں سے مماثلت رکھتی ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ عربی وزارت کا وجود تلاش کرتے وقت مصنفین ایرانی وزارت کی ظاہری شکل سے دھوکا کھا گئے ہیں۔

دراصل ہر ملک کی اپنی ضروریات کے مطابق دیگر تمام اداروں کی طرح وزرا کیلئے بھی اسی ملک کی زبان میں موزوں الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ دوسری زبانوں میں اس کے متبادل الفاظ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں لفظ منتری اسی کو عرب میں وزیر کا نام دیا گیا۔ دیگر وزراء کو چندر گپت موریہ کے زمانہ ۳۲۵ ق م میں آمیتہ کہا گیا ہے[۲۱]

اسی طرح بعد میں بھی ہری سین جو سمدر گپت کا وزیر تھا منتری سندھی وگرہیکا، کہلایا اور شاید کوئی دیگر شخص اس کے اختیارات میں مخل نہ تھا[۲۲]

یونان میں سکندر کا وزیر ارسطو تھا اور اس طرح یہ ادارہ یونان میں اس وقت سے موجود ہے جب سے اس کی تاریخ کا علم ہوتا ہے[۲۳]

جہاں تک عربوں کا تعلق ہے اس میں یہ تصور قرآن کریم کے علاوہ وہاں کی پرانی شاعری سے بھی ظاہر ہوتا ہے نیز یہ کہ سقیفہ بنی ساعدہ کے معاہدہ سے اس تصور کی کلی توضیح ہو جاتی ہے۔ جس کی رو سے انصار باوجود اکثریت میں ہونے کے مہاجرین کی موافقت میں خود کو وزیر کے عہدہ پر فائز ہونے کے لیے پیش کرتے ہیں اور مہاجرین قریش کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔ (گو یہ معاہدہ پورے طور سے کسی وقت بھی عمل میں نہیں آیا)[۲۴] جبکہ وزارت جیسی چیز حضرت عمر بن خطاب کے زمانہ میں ابھرنا شروع ہو جاتی ہے۔ آپ نے حضرت عثمان اور حضرت علی کو انتظام ملکی میں شامل کیا۔ اموی دور حکومت میں کاتب۔ امیر حاجب دو ادارے باقاعدہ وجود میں آئے۔ لیکن امیر حاجب تو اپنے خصوصی معاملات میں آزادانہ اختیارات کا مالک تھا۔ کاتب اپنے اختیارات کو آزادانہ طور سے بالعموم عمل میں نہیں لاتا۔ مگر عباسی دور میں وزارت باقاعدہ طور پر کام کرنا شروع کرتی ہے۔ جس کے ابوسلمان الخلال خاندانِ برامکہ وغیرہ قابلِ ذکر وزراء ہوئے ہیں۔ نیز عباسی حکومت کے زیر اثر قائم ہونے والی آزاد سلطنتوں نے بھی وزراء کو کافی اہمیت دی۔ مثلاً غزنوی عہد میں احمد حسن میمندی سلجوقی عہد میں نظام الملک طوسی لاثانی وزیر ہوئے[۲۵] اس کا مطلب یہ نہیں کہ وزارت کسی خاص تہذیب کے زیر اثر

قائم ہوئی اور عباسی خلفاء نے اس ادارہ کو اس تہذیب سے اخذ کرکے اپنایا۔ اس لیے کہ جہاں تک عربوں پر دوسری تہذیبوں کے اثرات کا تعلق ہے یہ کہنا محال ہے کہ کس ملک کی تہذیب نے ان کو اس حد تک متاثر کیا کہ انتظام ملکی کے ادارہ بھی اس تہذیب کے پیرائے میں ڈھلنے لگے۔ ہندوستان سے عربوں کے نہ صرف تجارتی تعلقات تھے۔ بلکہ اسلام کی آمد سے قبل دونوں تہذیبیں مذہبی اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے کافی مماثلت رکھتی تھیں۔ یہاں تک کہ ماہرین لسانیات بھی اپنے مطالعہ میں ان اثرات کو تلاش کیے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً قرآن کریم میں مشک۔ کافور اور زنجبیل کے بارے میں خیال ہے کہ یہ الفاظ سنسکرت زبان سے اخذ کرکے معرب کردیئے گئے ہیں اور اسی طرح کے بہت سے الفاظ تلاش کیے جا سکتے ہیں[۱۸]

اس طرح عرب ROMAN EMPIRE سے بھی بالعموم مسلسل جنگوں میں مصروف رہے لہٰذا رومی تہذیب وتمدن کے بھی اثرات کے امکان موجود ہیں ایرانی تہذیب کے بارے میں کچھ کہنا تقریباً غیر مناسب ہے اس لیے کہ ایران وعرب کے آپسی اختلافات اور اثرات کو تقریباً سب ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اس مقالہ کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) ہر ادارہ کی ابتدا ہم کو ہر ملک کی تاریخ اور سیاسی ضروریات کے پیش نظر علیحدہ علیحدہ تلاش کرنی چاہیے۔ نیز یہ کہ کسی ادارہ کی ڈو ملکوں میں ظاہری ہیئت کی مماثلت اس بات پر یہ دلالت نہیں کرتی کہ دونوں ممالک میں ایک ہی ادارہ تھا۔ بلکہ اس کی حقیقی شکل کا بھی تجزیہ کرنا چاہئے۔ جو اسی ملک کی تاریخ کی روشنی میں ممکن ہے جس کے ادارہ کو زیر مطالعہ لایا جارہا ہے۔ مثلاً امریکہ اور ہندوستان دونوں میں صدر کی اصطلاح ظاہری شکل کے اعتبار سے ایک معلوم ہوتی ہے۔ مگر حقیقتاً دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح یہ کہنا مناسب ہے کہ وزارت کے ادارہ کو بھی اس کی حقیقی اور اداراتی شکل کے اعتبار سے مطالعہ کرنا چاہیے محض یہ لسانی اصطلاح (TERM) کے اعتبار سے نہیں مثلاً جو لوگ وزیر کو اوستا کے دسرا سے موازنہ کرتے ہیں وہ یہ فراموش کرتے ہیں کہ دسرا صرف منصف کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ جبکہ انصاف کا عمل مسلم حکومت میں ایک قاضی انجام دیتا تھا اور وزرا صرف اس وقت دخل اندازی کرتے تھے جب خلفا ان کو ایسا کرنے کے لیے حکم دیتے تھے۔

یونانی بادشاہ کا معاون بھی عرب وزیر کا ہم پلہ نہیں ہوتا تھا اس لیے کہ مشاورت عرب وزیر کا صرف ایک میدان عمل تھا۔

موریہ اور سمدرگپت کے دور کے ہندوستانی منتری عرب وزیر کے تصور سے کافی حد تک مماثلت رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہندوستانی منتری گاڑی کے دو پہیوں میں سے ایک تھا۔[۵۱] اور جو تصور سقیفہ بنی ساعدہ کے معاہدہ سے ابھر کر سامنے آتا ہے اس سے بھی اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام اور وزیر کے درمیان عربوں کی نظر میں بہت زیادہ فاصلہ نہ تھا ورنہ انصاری اکثریت مہاجرین کو امام اور خود کو وزیر ماننے پر رضامند نہ ہو جاتی۔

(۲) ادارۂ وزارت کا کیریکٹر دو خاندانوں کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر پیش کرنا بھی غیر مناسب ہے جیسا کہ گوئٹن نے خاندان ساسانیان و برامکہ اور عباسیہ کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر کیا ہے۔

(۳) یہ کہنا بھی غیر مناسب ہے کہ عباسی خلفاء نے شام سے بغداد میں دارالخلافہ منتقل کرنے کی وجہ سے ایرانی اثرات کو قبول کیا اور یہ ادارہ بھی اسی منتقلی کے اثرات سے وجود میں آیا۔ بلکہ عباسی انقلاب میں ایرانیوں کے اہلِ تشیع حضرات موالی اور دیگر غیر عرب اقوام نے عباسیوں کا ساتھ دیا۔ اس لیے کہ وہ صرف عباسیہ کو اپنی زیادتیوں کی مدافعت کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ اور عباسی خلفاء بھی ان کے اثرات اور ان کی سیاسی اہمیت سے بخوبی واقف تھے۔ اس لیے انھوں نے اختیارات میں ان کو شریک کار بنایا۔ مثلاً ابوایوب موریانی (وزیر اول) یحییٰ برمکی۔ فضل بن سہل۔ اسمٰعیل بن بلبل القمی البرز غیر عرب تھے۔ اس امر کی تصدیق تاریخ کے صفحات پر ایک نظر ڈالنے سے مزید ہوتی ہے کہ جس قوم نے عباسی خلفاء کو بااختیار بنایا اسی قوم نے ان کو اس حد تک کمزور کر دیا کہ ایک خلیفہ اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً آلِ بویہ کے زمانے میں شاید ہی کوئی خلیفہ ایسا ہو جو اپنی موت مرا ہو۔ یا جس کو جسمانی اذیتیں نہ پہنچائی گئی ہوں۔ اسی طرح سلجوقی و خوارزمی عہد میں خلفاء کی مرضی کو بالائے طاق رکھ دیا گیا تھا۔ یا منگولوں کے حملے کے وقت عباسی وزیر برزالقمی ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے خلیفہ کا ساتھ چھوڑا اور منگولوں سے جا ملا۔

(۴) قرآن کریم اور اسلام کی آمد سے پہلے کی شاعری میں دفتر وزارت کا جو تصور موجود ہے اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ دیگر ممالک کی طرح عربوں میں بھی یہ ادارہ ان کی اپنی ہی ضروریات کی اختراع ہے اور ایرانی یا اور کسی تہذیب کا ادارہ مان کر یہ کہنا کہ عرب اس ادارہ کے موجد نہیں تھے شاید غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر قوم و ملک کی ایک

سیاسی ضرورت تھی۔ اس امر کی توضیح فاطمی خلافت کے سیاسی ڈھانچے سے بھی ہو سکتی ہے۔ چونکہ مصر میں سنی مسلمان اکثریت میں تھے اور فاطمی خلفا شیعہ تھے۔ لہٰذا اکثریت کو طاقت کے بجائے رغبت سے مطیع کرنا ضروری تھا۔ انھوں نے بھی بالعموم اکثریت ہی میں سے اپنے وزرا مقرر کیے۔[۱۹]

حوالہ جات

۱۔ پی۔ کے ہٹی، ہسٹری آف دی عربس (لندن) ۱۹۷۰ ص۳۱۸ ۲۔ حسینی، عرب ایڈمنسٹریشن، دہلی (۱۹۷۶) ص۱۵۵ ۳۔ آر پی۔ ترپاٹھی SOME ASPECTS OF MUSLIM AD-MINISTRATION الہ آباد (۱۹۷۶) ص۱۶۱

۴۔ انل چندر بنرجی VAZAARAT UNDER THE SLAVE KINGS. انڈین کلچر (۱۹۳۶) ص۶۵۵

۵۔ فرینز بینگر LEADEN Vol. ENCY OF ISLAM (۱۹۳۶) ص۳۶ - ۱۱۲۵

۶۔ طباطبا، الفخری انگلش ٹرانسلیشن جی۔ ای۔ سی۔ وٹمنگس لندن (۱۹۲۵) ص۱۲۵

۷۔ ابن خلدون۔ انگلش ٹرانسلیشن ولیم ج۲ W.ROUSENTHALL ص۸-۷۲

۸۔ اصفہانی، سلوک الملوک CH.2. MS. BRITISHMUSEUM ۹۔ نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، تہران شمسی ۱۳۲۰) ص۱۸-۲۱۷ (۱۹۶۴) ۱۰۔ امام غزالی، نصیحت الملوک BAGLE, F.R.C. ENG.TR. لندن۔

۱۱۔ سیف الدین حاجی بن نظام عقیلی۔ آثار الوزراء۔ تہران (۱۳۳۷ شمسی) صفحہ ۱۲۹-۳۹-۲۹-۲۲-۲۱-۱۲۰

۱۲۔ کوٹلیہ کا ارتھ شاستر DR. SHAMSTRY ENG.TR. میسور (۱۹۶۷) ص۱۵

۱۳۔ BOMBAY, SAMUDRA GUPTA, B.G. GOKHLEY (۱۹۶۲) ص۶۵

۱۴۔ سیف الدین حاجی۔ آثار الوزراء ص۱۷

۱۵۔ بلاذری۔ انساب الاشراف، حصہ اول۔ کیرو (۱۹۵۹) ص۵۸ اور الاحکام السلطانیہ ص۲۲

۱۶۔ برہان (اپریل ۱۹۸۴) ص۲۰۷ - ۲۰۱

۱۷۔ قاضی اطہر مبارک پوری، عرب و ہند کے تعلقات عہد رسالت میں ص۱۲۳-۱۲۲ دہلی ۱۹۶۵ء

۱۸۔ ارتھ شاستر ص۹

۱۹۔ فاطمی خلیفہ معز الدین باوجود ذاتی اختلافات کے اپنے سنی وزیر ابو الفضل جعفر بن فرات کو محض سیاسی ضروریات کی بنا پر معزول کرنے سے قاصر رہا۔ ابن خلکان جلد اول ص۱۹۱

بحث ونظر

اسلام کا فلسفۂ اخلاق

مولانا محمد فاروق خاں ۔ ایم۔اے

اخلاق کو انسانی زندگی میں جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ میں کسی ایسی قوم کی مثال نہیں ملتی جس میں نیکی و بدی کا سرے سے کوئی تصور نہ پایا جاتا رہا ہو۔ جو لوگ جبریت (Determinism) کے قائل ہیں وہ بھی علی الاعلان اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک جھوٹ اور سچ میں یا ایمان داری اور مکر و فریب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ سچائی، خیر پسندی اور سلامت روی انسان کی مطلوب صفات ہیں۔ انسانی ضمیر کے لیے یہ کبھی ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ ایفائے عہد کے مقابلہ میں مکر و فریب کو، ایثار و قربانی کے مقابلہ میں خود غرضی کو اور جذبۂ اخوت و ہمدردی کے مقابلہ میں بغض و حسد اور ظلم و ستم کو بہتر سمجھنے لگے۔

انسانوں سے کسی خاص قسم کے اخلاق کے مطالبہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہم انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ جہاں کوئی ارادہ و اختیار نہ پایا جاتا ہو وہاں کسی اخلاق و کردار کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اخلاق کا تعلق انسان کے ارادہ و اختیار سے ہے۔ انسان کو دنیا میں ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے اس لیے اس کا ایک اخلاقی وجود ہے۔ یہی چیز ہے جو اُسے عام حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔

انسانی افعال و کردار کی کوئی مادّی توجیہ ممکن نہیں۔ شعور کو مادہ کی پیداوار سمجھنا صحیح نہیں۔ بے شعور مادہ کا مطالعہ ایک مادّی تحقیق ہے۔ مادّی اسباب کے ذریعہ سے شعور کی تشریح کسی طرح نہیں کی جا سکتی۔ میکس پلانک (Max Planck) نے کہا ہے:-

"کوئی شخص خواہ کتنا ہی عقلمند کیوں نہ ہو محض علت و معلول کے قانون کے ذریعہ اپنے شعوری افعال کے فیصلہ کن محرکات کے متعلق کبھی بھی صحیح

نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے لیے کسی اور قانون یعنی قانونِ اخلاقیات کی ضرورت ہے[1]
انسان کو صاحب ارادہ واختیار قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ نفسِ انسانی کی مستقل حیثیت تسلیم کی جائے۔ کیوں کہ اس کے بغیر اسے اخلاق وکردار کا حامل قرار دینے کے لیے کوئی وجہ جواز ممکن نہیں ہے۔

اخلاق وکردار کے لیے ارادہ واختیار کی آزادی کے علاوہ ایسے حقیقی، مستقل اور مطلق (Real permanent and absolute) اقدارِ حیات کی بھی ضرورت ہے جو اخلاقی قوانین کا مدار قرار پائیں۔ جن کی قدر وقیمت اضافی اور عارضی نہ ہو بلکہ ان کی قدر وقیمت مستقل اور ذاتی (Intrinsic) نوعیت کی ہو جن کے تحفظ کے لیے آدمی اپنا سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو سکے۔

علاوہ ازیں انسانی زندگی میں کسی اعلیٰ نظامِ اخلاق کا تصور اس وقت تک ممکن نہیں جب تک انسان کا کوئی ایسا مقصود ومنتہا نہ ہو جو مطلق قدر کا حامل ہو، جس کی جانب بڑھنے میں ہم اپنی تمام تر کوششیں صرف کرکے تسکین پا سکیں اور جس تک پہنچنے پر ہماری اپنی تکمیل کا بھی انحصار ہو۔ زندگی کا کوئی بلند مقصود ومنتہاہی آدمی کو ہر قسم کی گمراہیوں اور تلون وانتشار سے بچا کر فطرت کے صحیح راستے پر لگا سکتا ہے۔ اسی کے حصول کی کوشش انسان کی اصل کامیابی اور اس کی اپنی ذات کی تکمیل کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس کے بغیر ہماری زندگی میں بھی اور خاص طور سے ہماری اندرونی زندگی میں توازن پیدا نہیں ہو سکتا۔ اوسپنسکی (Ospenskey) نے لکھا ہے:۔

> "انسان جب تک اپنے اندرونی تضادات میں وحدت قائم نہ کرے اُسے اپنے آپ کو "میں" کہنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر اس کا اپنا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے۔ جو شخص یہ وحدت حاصل کیے بغیر اپنے آپ کو صاحب اختیار وارادہ سمجھتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ ارادہ نتیجہ ہوا کرتا ہے خواہشات کا۔ جس شخص کی خواہشات ہی مستقل نہ ہوں اس کی حیثیت محض اپنے جذبات اور خارجی تاثرات کے کھلونے کی ہوگی۔ اُسے خبر نہیں ہو سکتی کہ دوسرے ہی سانس میں وہ کیا کہہ دے گا اور کیا کر گزرے۔ اس کی

---

[1] دیکھیے The Universe in the light of Modern Physics ص ۲۱

زندگی کے ہر لمحہ پر اتفاقات کا پردہ پڑا ہوگا۔"[1]

زندگی میں داخلی توافق کی بڑی اہمیت ہے۔ داخلی توافق کے بغیر معاشرہ میں بھی کسی توافق اور وحدت کی امید نہیں کی جاسکتی۔ رہا مسئلہ اخلاقی اقدار (Moral values) کے حصول کا تو حقیقت کے علم کے بغیر یہ خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہوتا۔ راشڈل (Rashdall) کا یہ خیال مبنی بر حقیقت ہے:

"یہ ممکن نہیں کہ حقیقت کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر اخلاق کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہ ہو یا ہمارے اخلاقی نقطۂ نظر سے ہمارا تصورِ حقیقت متاثر نہ ہوتا ہو۔"

حقیقت سے صرفِ نظر کرکے کسی اعلیٰ اور پائدار نظام اخلاق کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ مستقل اور مطلق اخلاقی قدروں کے لیے ناگزیر ہے کہ زندگی اپنی کوئی حقیقی غرض و غایت رکھتی ہو۔ اس کائنات کو کسی عظیم مقصد کے تحت وجود بخشا گیا ہو۔ اور کائنات کی تمام چیزیں محض اس مقصد کے حصول کے ذرائع اور اسباب کی حیثیت رکھتی ہوں۔

پھر اس سے آگے بڑھ کر کسی اعلیٰ اخلاقی نظام کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان تسلسلِ حیات پر ایمان رکھتا ہو۔ کیونکہ اگر ہماری زندگی مسلسل اور مستقل نہیں ہے تو مستقل قدروں سے ہمارا ربط و تعلق قائم نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر انسانی افراد کا منتہائے خیال محض قریبی مفاد کا حصول ہو تو کبھی بھی ان کی سیرتوں میں توازن پیدا نہیں ہوسکتا اور نہ ایسے افراد پر مشتمل کوئی معاشرہ مستحکم اور پائدار ہوسکتا ہے۔

میکنزی (Mackenjie) نے اخلاقی مسائل پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جب ہم کہتے ہیں کہ اخلاقیات کے مطالعہ کا تعلق ایسے انسانی کردار سے ہے جو حق اور خیر کا حامل ہو تو اس سے ہمارا منشاء یہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق اس نقطۂ نظر سے ہوتا ہے کہ ہمارا کردار (Conduct) کسی ایسے منتہا یا آئیڈیل (End or ideal) کے لیے مفید ہوتا ہے جو ہمارے پیشِ نظر ہو اور اس کا تعلق ان قوانین اور اصولوں سے ہوتا ہے جن کی رہنمائی میں ہمارا کردار اس منتہا کے حصول کے لیے صحیح رخ اختیار کرتا

---

[1] The new model of Universe p. 132-33

ہے ۔یوں تو مختلف مقاصد کے لیے ہم کام کرتے ہیں جیسے مکان کی تعمیر، کتاب کی تصنیف وغیرہ لیکن اخلاقیات میں کردار کا مطالعہ بحیثیت "کل" As a whole کے مطلوب ہے ۔یہ کسی مخصوص قسم کے کردار کا مطالعہ ہرگز نہیں ہے ۔یہ مختلف مقاصد میں سے کسی ایک خاص سے تعلق نہیں رکھتا جو اس کے پیش نظر ہو بلکہ اس کا تعلق اس بڑے اور آخری منتہا سے ہے جو ہماری پوری زندگی کے لیے رہنما ثابت ہوتا ہے ۔اس منتہا کو بالعموم "خیر اعلیٰ" کی حیثیت دی جاتی ہے"۔[1]

دنیا میں سب سے زیادہ قابلِ تکریم اور قابلِ قدر شے وہ ہے جسے اہل یونان نے ناؤس (Nous) یا نوئٹک ناوز (Noetic nous) کا لقب دیا ہے ۔جس کو عربی زبان میں نفس یا نفس ناطقہ کہتے ہیں ۔اسی کو بھارت میں آتما سے موسوم کیا جاتا ہے ۔نفس کی مادہ سے الگ اپنی مستقل ہستی ہے ۔اور کئی پہلوؤں سے کائنات کے اندر اسے فوقیت حاصل ہے ۔کائنات میں مرکزی حیثیت نفس کی ہے ۔کائنات کی ساری رعنائی و دلکشی کا ادراک نفس کے ذریعہ سے ہوتا ہے ۔اسی کے سبب سے کائنات میں معنویت کی نمود ہے ۔ساری کائنات کا جوہر اور خلاصہ نفس ناطقہ ہی ہے ۔کائنات میں جو چیزیں بھی دکھائی دیتی ہیں وہ نفس کے امکانات کے سوا اور کچھ نہیں ۔نفس ہی وہ چراغ ہے جس کی روشنی ہر طرف پھیلی ہوئی ہے ۔جب اصل صورت حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ کائنات کی کوئی چیز بھی نفس انسانی کا مقصود نہیں ہو سکتی ۔نفس کا مقصود وہی ہوگا جو اس سے عظیم تر اور اعلیٰ ہو ۔اس لیے لازماً نفس انسانی کا مقصود و منتہیٰ ایک نفس مطلق (Supreme and absolute personality) ہی ہو سکتا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس ہر اعتبار سے اپنا مقصود خود ہے لیکن اس میں بعض ایسی دشواریاں ہیں جن کا حل ممکن نہیں ۔مثال کے طور پر اپنی تمام تر خوبیوں اور کمالات کے باوجود نفس قائم بالذات نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کا کوئی خالق نہ ہو ۔اگر ایسا ہوتا تو وہ کامل ترین ذات (Perfect in his Personality) کی صورت میں ہوتا ۔اسے خود کا پورا علم ہوتا ،اس کے لیے ضلالت اور گمراہی کے الفاظ بے معنی ہوتے اور اس کی تکمیل کا سرے

---

[1] A manual of ethics p 2

سے کوئی سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

اگر نفس کے مقصود کو ہم شخصیت (Personality) سے عاری تسلیم کریں تو اس صورت میں وہ نفس انسانی سے کمتر و فروتر ہوگا اور اسے کوئی بھی نفس کا مقصود قرار نہیں دے سکتا۔ اس لیے لازماً اپنا مقصود و منتہی کوئی ذات مطلق (Absolute personality) ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وہی ذات ہے جس کو دنیا خدا کے نام سے جانتی اور پہچانتی ہے۔ خدا ہی درحقیقت تمام حقیقتوں کا سرچشمہ اور ہماری ہستی کا اصل مرکز و محور ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ایک مطلق اخلاقی آئیڈیل کا تصور ذات مطلق کے بغیر ممکن نہیں اور نہ حیات اخروی پر ایمان لائے بغیر حیات کے تسلسل کا مسئلہ حل ہوتا ہے جس سے اخلاقی قدروں کے حصول کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

انسان کے لیے کسی ایسے اخلاقی نظام کا تصور جس کی بنیاد مادیت کے بجائے عالمگیر معنوی اصولوں پر قائم ہو کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس سے ہماری زندگی مناسبت نہ رکھتی ہو۔ ہم میں ہر شخص اپنے ہر دنیوی معاملہ میں کوئی نہ کوئی معنوی نقطۂ نظر رکھنے پر مجبور ہے۔ انسان غیر شعوری طور پر محض میکانی انداز میں اپنا کوئی کام انجام نہیں دیتا۔ اس کے ہر عمل کے پیچھے اس کا علم و ارادہ کام کرتا ہے۔ مآل اندیشی اس کی فطرت میں داخل ہے۔ خالص مادیت کے پاس ان سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہے کہ کوئی اخلاقی اصولوں کے مطابق عمل کیوں کرے؟ اپنے قریبی مفاد کو نظر انداز کر کے دوسروں کے کام کوئی کیوں آئے؟ کمزوروں اور مظلوموں کے ساتھ ہمدردانہ رویہ ہم کیوں اختیار کریں؟ اس میں شبہ نہیں کہ مادیت کے علمبرداروں میں ایسے اشخاص ملتے ہیں جنھوں نے قربانیاں دی ہیں، مفلسوں، ناداروں اور مظلوموں کی حمایت میں وہ سرگرم کار رہے ہیں لیکن ان کا یہ طرز عمل ان کے بنیادی نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یقیناً یہ مادیت کا نہیں مادیت سے ماورا کسی اور شئے کا اثر تھا جو ان کے نفس کے کسی گوشے میں چھپا رہا ہے۔

اخلاقی اقدار کا حصول انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ اخلاق ہی وہ قابل قدر جوہر ہے جس کے ذریعہ سے روحانی مادی اور جمالیاتی (Aesthetic) قدروں میں توافق اور ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اسی کے ذریعہ سے معاشرے میں پائے جانے والے تضادات باہمی توافق میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اخلاق ہی وہ قوت ہے جس سے انسان کی زندگی اس حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے جو تغیرات سے بلند و بالا ہے۔ حقیقت کے ساتھ زندگی

کی یہی ہم آہنگی اور توافق ہے جس کو مفکرین نے حقیقی آزادی اور حصول صداقت سے تعبیر کیا ہے ۔
مادہ پرست مادہ ہی کو اصل حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہاں جو کچھ بھی ہے وہ محض مادہ کی کارفرمائی ہے ۔مثلاً ان کے بعض لوگ یہ خیال رکھتے ہیں کہ معاشی نظام کی ہیئت ہی میں انسانی زندگی کا سارا راز پنہاں ہے ۔ مذہب و اخلاق، تہذیب اور کلچر سب معاشی صورتِ حال کی پیداوار ہیں۔ درحقیقت حقائق کا یہ نہایت سطحی مطالعہ ہے ۔ مارکس اور مارکس کے متبعین کم از کم اگر نفسیات اور اینتھرو پولوجی ہی سے واقفیت رکھتے تو نفسیات انھیں بتاتی کہ پیداواری طاقتیں انسانی دماغ کے اعمال و افعال کی تشریح سے یکسر قاصر ہیں۔ انسانی ذہن ذرائع پیداوار کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے ۔ اینتھرو پولوجی انھیں اس بات سے واقف کراتی کہ روح انسانی فریب محض نہیں ہے بلکہ انسانی کلچر کی پیدائش اور اس کی نشو و نما میں درحقیقت اسی کی جلوہ گری ہے ۔ مادی اسباب کو وہی کام میں لاتی اور ان سے مختلف اسالیب کی تشکیل کرتی ہے ۔ مختلف اسالیب میں اسی کا اظہار ہوتا ہے

خود یہ کائنات صرف افادیت جس سے ہمارے مادی مفادات وابستہ ہوتے ہیں کی مظہر ہرگز نہیں ہے ۔ اس کے اندر دوسرے اور قابل لحاظ اشارات بھی پائے جاتے ہیں جو افادیت سے برتر ہیں، جن کو نظر انداز کر کے کائنات کی جو توجیہ بھی کی جائے گی ناقص اور غلط ہوگی ۔ کائنات معنی رکھتی ہے ۔ زندگی معنویت کی حامل ہے ۔ اس کی دریافت سے مادیت بالکل قاصر ہے ۔ کائنات کے اندر نمایاں طور پر کسی بلند و برتر ذات کے علم و ارادہ کی کارفرمائی نظر آتی ہے ۔ کائنات کے اندر کسی کے علم و ارادہ کے کارفرما ہونے کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہاں ساری کارفرمائی اخلاق کی ہے ۔ علم و ارادہ کا ظہور ہمیشہ اخلاق کے ساتھ ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں کہ انسان کی ضروریات اور کائنات کی فراہم کردہ اشیاء میں انتہائی گہرا ربط و تعلق ہے ۔ جسم کو برقرار رکھنے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ سب انسان اپنے خارج میں موجود پاتا ہے ۔ یہ بہتے دریا، یہ چشمے اور میدان، یہ مختلف قسم کے درخت اور جانور، یہ پھول پھل اور کھیتیاں انسان کے فطری مطالبات کا جواب ہیں ۔ انھیں خالق کی رحمت کے سوا کسی اور چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ اشیاء جنھیں ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں درحقیقت اخلاق خداوندی ہی کے زندہ مظاہر ہیں ۔

اخلاق کی کارفرمائی کی اس سے بھی زیادہ صاف اور واضح تصویریں موجود ہیں لیکن انسان

ان کی طرف بہت کم توجہ دیتا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ بچے کی پرورش میں اصل دخل والدین یا اعزہ واقربا کی اس شفقت و محبت کا ہوتا ہے جو انھیں بچہ سے ہوتی ہے۔ یہ اخلاق کا کرشمہ ہے نہ کہ خالص مادیت کا۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف اگر ہمیں ذوق جمال سے نوازا گیا ہے تو دوسری طرف کائنات کی ہر چیز کو حسن اور آراستگی بخشی گئی ہے۔ اس کو محض مادہ کی کرشمہ سازی قرار دے کر مطمئن ہو رہنا ذہنی و فکری خودکشی کے مرادف ہے۔ مارکس اور دوسرے مادہ پرست اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ زندگی کو مادیت پر فوقیت حاصل ہے۔ ایک فائق تر شئے اپنے سے ادنیٰ درجے کی چیز کی تابع کیوں کر ہو سکتی ہے۔ زندگی شعور و احساس کی ایک آباد دنیا ہے جس کا سرچشمہ کوئی باشعور قادر مطلق ذات ہی ہو سکتی ہے اور صرف وہی ذات زندگی کا مقصود و منشا بھی قرار پا سکتی ہے۔ خدا کو اپنی زندگی سے الگ کر کے صرف یہی نہیں کہ انسان خدا کے حقوق کو نظر انداز کرتا ہے بلکہ اس کا یہ رویہ خود اس کے اپنے خلاف بھی ہے کیونکہ اس طرح وہ اپنی حیثیت کو گرا دیتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمارے جسم کے تمام اعضاء ہاتھ، پیر وغیرہ بظاہر اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی حیثیت جو کچھ ہے وہ ہماری شخصیت کی نسبت سے ہے۔ اگر ہمارے دست و پا ہماری شخصیت کے تابع نہ ہوں تو ان کا وجود بے معنی ہو کر رہ جائے۔ نظام جسمانی میں مرکزی حیثیت ہماری شخصیت کو حاصل ہے۔ اس لیے ہمارے تمام اعضاء اپنی حیثیت کو باقی رکھنے کے لیے ہر لمحہ ہمارے دست نگر رہتے ہیں، ٹھیک اسی طرح ہماری اصل حیثیت کی تعیین خدا کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس نسبت و تعلق کے بغیر ہماری حالت ایک ایسے ہاتھ پیر کی رہ جاتی ہے جس کو جسم سے کاٹ کر الگ پھینک دیا گیا ہو۔ ایسے کٹے ہوئے ہاتھ پیر اور خاک کے ڈھیر میں کوئی بنیادی فرق باقی نہیں رہتا۔ انسان یہ تو سمجھتا ہے کہ ہاتھ یا پیر کا جسم سے کٹ کر الگ ہونا اس کے لیے ہلاکت ہے لیکن اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے وہ اس ہلاکت کو محسوس کرنے سے بالعموم قاصر رہتا ہے جس میں وہ خدا سے الگ ہو کر مبتلا ہوتا ہے۔

اخلاق انسانی کے لیے کوئی ناخوشگوار بوجھ ہرگز نہیں ہے۔ رنگ و بو پھولوں پر بوجھ نہیں پرندوں کے پر پرندوں کے لیے کبھی بار ثابت نہیں ہوتے بلکہ یہ پر ان کے لیے باعث زینت بھی ہیں اور پرواز میں ان کے مددگار بھی۔ یہی حال پھولوں کے رنگ و بو اور آنکھوں کی پلکوں کا بھی ہے۔ انسانی زندگی میں بھی حقیقی حسن و خوبی اخلاق ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاق سے عاری

ہوجانے کے بعد انسان کے پاس کوئی قابلِ قدر شے باقی نہیں رہتی۔ اخلاقی مطالبات ہماری فطرت کے اظہار کے سوا کچھ اور نہیں ہیں۔

اخلاق درحقیقت ایک عالمگیر اور آفاقی اصول کا نام ہے۔ وہی ہماری باطنی زندگی کا بھی قانون ہے۔ اخلاق ہی ہے جس کے ذریعہ سے انسان کی اندرونی زندگی میں توازن اور اس کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے۔ یہی وہ آفاقی اصول ہے جس کا مشاہدہ ہم کائنات کے نظام میں بھی کرتے ہیں۔ کائنات کی ساری ہی چیزیں ایک صحیح اور فطری قانون کی تابع ہیں جس کے پیچھے خدا کا ارادہ کام کر رہا ہے۔ اس کا اعتراف کرنے پر آج بڑے سے بڑے مفکر بھی اپنے کو مجبور پا رہے ہیں۔ انھیں یہ ماننا پڑا ہے کہ یہ کائنات ایک مشین کے مشابہ ہونے کے بجائے ایک ذہن سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ مادی تصورِ حیات انیسویں صدی عیسوی میں یورپ میں اپنے شباب پر تھا لیکن بیسویں صدی میں خود یورپ کے کتنے ہی مفکروں اور سائنسدانوں کو نئے انکشافات اور تحقیقات کے بعد اپنے نظریہ میں تبدیلی کرنی پڑی ہے۔ جے۔ ایس۔ ہالڈ نے (J.S. Haldane) نے لکھا ہے کہ زندگی کے مسئلہ کو طبیعاتی اور کیمیاوی مسئلہ سمجھنا غلط ہے۔ زندگی اور انسان کی ذات (Personality) کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ کائنات کی محض مادی تعبیر ممکن نہیں[1]۔

سائنس نے اب ہمیں ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں بڑے بڑے سائنسداں یہ تسلیم کرنے لگیں ہیں کہ کائنات میں جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ شے (Thing) سرے سے ہے ہی نہیں، بلکہ صرف عمل (Action) ہے یا وقوعات (Events) کی عمارت ہے[2]۔ اس سے اس بات کو مزید تقویت پہنچتی ہے کہ یہ کائنات اندھے بہرے مادّہ کی تخلیق نہیں بلکہ اس کا منبعِ وجود کوئی ذہن و ارادہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں کائنات خلقِ رب کا مظہر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے ارادہ و اختیار کی دنیا میں اپنے رب کی اطاعت کرے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

---

[1] Prof J.S.Haldane in 'The Philosophical basis of Biology

[2] Quated by Iqbal in his lectures

اِنَّ رَبِّیْ عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ (ہود: ۵۶) "بے شک میرا رب سیدھے راستے پر ہے۔"

مطلب یہ ہے کہ خدا کا کوئی کام عدل، حکمت اور حق کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس نے حق اور خیر کے تحت کائنات کی تخلیق کی ہے۔ ہمارے ارادہ و اختیار سے بھی جو چیز مطلوب ہے وہ حق و صداقت کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ انسان کی فلاح اور اس کی کامیابی کا اصل انحصار اس کے ظاہر اور باطن کی درستی پر ہے۔ ظاہر و باطن کو خَلق و خُلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں: فلانٌ حسن الخُلق والخَلق۔ "فلاں کا باطن بھی اچھا ہے اور ظاہر بھی"۔ ظاہر کو اگر ہم آنکھ سے دیکھتے ہیں تو باطن یا روح کا ادراک بصیرت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ظاہر ہو یا باطن ہر ایک اپنی ایک مخصوص ہیئت و صورت پر قائم ہوتا ہے۔ یہ صورت و ہیئت اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی۔ خُلق یا نفس کی ہیئت راسخہ ہی ہے جس سے اعمال و افعال کا صدور ہوتا ہے۔ اگر ہم سے اچھے اعمال صادر ہوتے ہیں تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ ہمارا باطن بہتر ہے۔ اسی کو خُلقِ حَسَن سے تعبیر کرتے ہیں۔ آدمی کے رجحانات، مزاج اور ذوق سے اس کی باطنی صورت و ہیئت کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کسی کے ذوق اور رجحان کو اس کے اخلاق و کردار سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ رسکن (Raskin) نے غلط نہیں کہا ہے کہ ذوق حقیقت میں اخلاق کا کوئی جز و یا حصہ نہیں بلکہ ذوق ہی اصل اخلاق ہے۔ کسی کو جانچنے کے لیے پہلا اور آخری سوال جو اس سے کر سکتے ہیں وہ یہی کہ اسے کیا پسند ہے؟ آدمی کی پسند اور ناپسند اس کی غماز ہوتی ہے کہ خود وہ آدمی کیا ہے۔

اخلاقیات کے مطالعہ میں حق، حسن اور خیر (Truth beauty and Goodness) کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ ان کا تعلق اصل میں ہمارے علم و احساس اور عمل سے ہے اگر آدمی حق و صداقت کے دریافت کرنے میں ناکام رہا تو حقیقت میں وہ صحیح علم (True knowledge) سے محروم ہے۔ اس کی زندگی اگر ایک جمالیاتی تجربہ میں ڈھل نہ سکی تو اس کی احساسی (Feeling) دنیا ویران ہی رہی۔ اسی طرح اگر وہ "خیر" کو سمجھنے میں کامیابی حاصل نہ کر سکا تو عملی لحاظ سے وہ یکسر خاسر قرار پائے گا۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ جاننا چاہتا ہے کہ حق و صداقت (Reality) کیا ہے؟ وہ ان چیزوں کو اہمیت دیتا ہے جو حسن و خوبی کی حامل ہوں۔ اسی طرح وہ اس عمل کو اختیار کرنا چاہتا ہے جس میں خیر کا پہلو شامل ہو۔ عام مطالعہ میں صرف انسانی اعمال کا مطالعہ ہی اخلاقیات

کے تحت کیا جاتا ہے۔ حق و صداقت کے حصول کو فلسفہ کا موضوع قرار دیا گیا ہے۔ اور حسن وخو
کو جمالیات کا موضوع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن زندگی کی ان تینوں قدروں میں اتنا گہرا تعلق ہے
ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر نیک عمل کو علم سے الگ نہیں
کر سکتے۔ جو عمل صحیح علم کے مطابق نہ ہو وہ ضلالت ہے۔ سقراط نے کہا ہے:

Virtue is a kind of knowledge

"نیکی علم ہی کی ایک قسم ہے"۔

سقراط کی مراد یہ ہے کہ اخلاقی فرائض کے نتائج اگر ہم پر پورے طور پر واضح ہوں تو لازماً
ہم ان سے بے اعتنائی اختیار نہیں کر سکتے۔ غلط طرز عمل خود اپنے خلاف ایک سعی نامشکور ہے۔
اپنے خلاف کوئی اقدام کر کے کوئی اپنے تحفظ کا فریضہ کیونکر انجام دے سکتا ہے۔

اخلاقیات سے جمالیات کو بھی الگ نہیں کر سکتے۔ ارسطو کے نظریہ کی رو سے اخلاقی
زندگی خود اس کے اپنے جمالیاتی اوصاف کی بنا پر قابلِ قبول ہوتی ہے۔

Only beauty is good

حُسن وجمال کی حامل شے ہی خیر ہے۔

حُسن وجمال کا تعلق محض جسم ہی سے نہیں ہے۔ اخلاقی لحاظ سے بھی بعض چیزیں جمالیاتی
(Morally excellent) ہوتی ہیں۔ کانٹ (Kant) کے الفاظ میں وہ ہیرے کی طرح خود اپنی
روشنی سے چمک رہی ہوتی ہیں۔ وہ اس شے کی طرح ہوتی ہیں جس کی قدر و قیمت خود اس
کے اپنے وجود سے قائم ہوتی ہے۔

خوشی (Pleasure) کا بھی اخلاق سے گہرا رشتہ ہوتا ہے۔ صحیح اخلاقی طرز عمل سے سچی
شادمانی حاصل ہوتی ہے۔ یہ شادمانی محض روحانی نہیں ہوتی بلکہ ذہنی، قلبی اور جمالیاتی بھی
ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے:

Virtue is its own reward and vice is its own punishment

"نیکی بذات خود اپنی جزا اور بدی بذات خود اپنی سزا ہوتی ہے"۔

اخلاق ہی کے ذریعہ سے آدمی کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔ کمال کا حصول اخلاق کے بغیر
ناممکن ہے۔ یہ اور اس طرح کے جن خیالات کا اظہار مفکر شخصیتوں نے کیا ہے ان کے
ذریعہ سے درحقیقت زندگی ہی کے مختلف پہلوؤں اور قدروں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی

گئی ہے۔ اخلاق کے ذریعہ سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ اخلاق زندگی کو ایک فورم (Form) دیتا ہے۔ اخلاقی قدروں کا لحاظ زندگی کے تمام گوشوں میں مطلوب ہے۔

اخلاقیات میں فلاسفروں نے اپنا اولین فرض یہ سمجھا ہے کہ وہ زندگی کا حقیقی منتہا و مقصود دریافت کریں۔ افلاطون اور ارسطو سے لے کر اسپونزا (Spinoza)، کانٹ، ہیگل اور گرین (Green) تک سبھی نے یہ فرض انجام دینے کی کوشش کی ہے۔ منتہا و مقصود کی تعیین کے بعد انسان کی ذمہ داری خود بخود متعین ہو جاتی ہے اور اس کا وجوب اپنے آپ ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی منتہا و مقصود کے پس منظر میں انسان کی پوری زندگی اپنا ایک فورم اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔ مفکروں کو ان کی کاوش نے اس مقام تک پہنچا دیا ہے کہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوئے ہیں کہ زندگی کے مقصود و منتہا (Ultimate end) کا انسان کی موجودہ حیات سے اتنا قریبی رشتہ ہے کہ موجودہ حیات و وجود کو اس سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ زندگی اسی میں داخل و شامل ہے۔ اخلاق کے فلاسفروں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو اس حد تک واضح اور لوگوں کی نگاہوں میں اسے اس درجہ عریاں کر دیں کہ عام انسانی شعور اسے اپنی گرفت میں لے سکے۔

جہاں تک ضابطہ یا قوانین کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ اخلاق و کردار جب بلند ہو جاتا ہے تو اخلاقی قوانین اور اصول انسان کے لیے اجنبی نہیں رہتے بلکہ وہ اس کے اپنے ہی شعور و احساس کی مرئی صورت ثابت ہوتے ہیں۔ آدمی جس چیز کو اپنے دل کی گہرائی میں پا رہا ہو اس کے اختیار کرنے کے لیے کسی خارجی قانون اور ضابطہ کے دباؤ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ایسے قانون اور اصولوں کی پاسداری کا مطالبہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ آدمی خود اپنے تئیں خیانت نہ کرے، وہ خود اپنے لیے سچا ہو:

To thine yourself be true

"تم اپنے تئیں سچے بنو۔"

اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی خود اپنی مخالفت ہے۔

انسانی معاشرہ سے انسان کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ وہ اپنے سماج کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ مختلف نفوس و افراد سے مل کر سماج کی تشکیل ہوتی ہے۔ مثالی شخصیت کا کامل اظہار معاشرہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس لیے سماجی ذمہ داریوں کو انسانی اخلاق سے الگ کر کے

نہیں دیکھا جاسکتا۔ اخلاق کا اعلیٰ اور کامل تصور وہی ہے جس میں فرد کی بہبود اور اجتماعی لحاظ سے نوع انسانی کی فلاح کا راز پوشیدہ ہو جس سے مشکلیں آسان ہوتی ہوں، الجھے ہوئے مسائل کا خاتمہ ہوتا ہو اور ہمارے دل و دماغ کو سکون و راحت حاصل ہوتی ہو۔ اور جس کے ذریعہ سے دنیا ظلم و فساد سے پاک ہو سکتی ہو۔ برفو(Briffault) کا ذہن اس طرف گیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"مثالی اخلاقیات کی کیسی ہی عظیم الشان عمارت آپ تعمیر کریں اگر وہ باطل کو مٹا کر اس کی جگہ حق کو قائم کرنے سے قاصر ہے تو وہ بے معنی چیز ہے۔ اس اوپری عمارت کو اخلاقیات کی عمارت نہیں کہا جا سکتا۔"[1]

اخلاق کی اہمیت اور اس کے مختلف پہلوؤں کے تذکرہ کے بعد یہ سوال باقی رہتا ہے کہ انسان اخلاقی نظام فکر و عمل کے لیے ایسے واضح ضوابط اور قوانین کہاں سے اخذ کرے جو سب کے لیے واجب الاطاعت ہوں جس کے صحیح اور اعلیٰ نظام اخلاق ہونے میں کسی کو شبہ نہ ہو سکے۔ انسانی علوم میں باضابطہ واضح ضابطہ کے بغیر ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر انسانی فکر کو انتشار و تلون سے بچایا جاسکتا ہے۔

اس سوال کا صحیح جواب صرف مذہب کے پاس ہے، انسانی فکر کے سامنے اخلاق کے فطری تقاضے تو ابھر سکتے ہیں لیکن مذہب کے تعاون کے بغیر مکمل اور قابل اعتماد ضابطۂ اخلاق ترتیب دینے سے وہ یکسر قاصر ہے۔ مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع خواہ وہ نفسیات و وجدان ہو یا تجربات و احساسات اصل ماخذ کے صرف مددگار ہو سکتے ہیں۔ اصل ماخذ کی حیثیت ان کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ محض جزوی صداقتوں کے علم سے ایک اعلیٰ اور محکم نظام اخلاق کی تشکیل کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ایک قطعی اور واجب الاطاعت قانون کی ضرورت کا احساس تو کانٹ کو بھی ہوا ہے لیکن وہ اس کی کوئی واضح تشریح کرنے میں ناکام نظر آتا ہے۔

اخلاق کے سلسلے میں خیر و شر کے صحیح تصور کا سوال سامنے آتا ہے۔ لیکن اس کے حل کرنے میں ہمارا تجرباتی اور وجدانی علم ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ عقل اس معاملہ میں دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ اخلاق کی پشتیبان قوت اور داعیات و محرکات کے بارے میں انسانی فکر نے جو چیزیں تجویز کی ہیں ان کی نفی نہیں کی جا سکتی لیکن مذہب کی رہنمائی نہ ہو تو ان چیزوں کی حیثیت واضح نہیں ہوتی اور نہ انھیں کوئی محکم بنیاد میسر آتی ہے۔

---

[1] The making of humanity

اس سلسلے میں جب ہم اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں جو کامل، مستند اور خدا کی طرف سے آیا ہوا آخری دین ہے تو ہمیں ان سارے ہی سوالات کا کافی و شافی جواب مل جاتا ہے جو اخلاقیات کے مطالعہ میں ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہاں ہم کو خیر و شر، نیک و بد، صحیح اور غلط کا واضح علم حاصل ہوتا ہے۔ یہاں صاف الفاظ میں بتا دیا گیا ہے کہ علم کا اصل ماخذ خدا کی ہدایت اور کتاب الٰہی ہے۔ خدا نے جو قانون اخلاق عطا فرمایا ہے اس کے واجب الا طاعت ہونے کے لیے یہی بنیاد کافی ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے۔ انسان کے لیے جس منتہا و مقصود کی ضرورت ہے وہ خدا کی ذات اور رضائے الٰہی کے علاوہ کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ خدا کی ذات ہی وہ نفس اعلیٰ اور کامل ترین ذات ہے جو نفس انسانی کا ملجا و ماویٰ قرار پاتی ہے۔ اگر خدا کی ہستی کے سوا کسی اور شے کو ہم منتہائے حیات اور غایت ہستی قرار دیتے ہیں تو یہ حق کے خلاف اور نفس انسانی پر ظلم ہوگا۔ نفس انسانی کو جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے دوسری تمام اشیاء کے مقابلہ میں فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اس لیے اس کا مقصود کوئی ایسی چیز ہرگز نہیں ہو سکتی جو شخصیت (Personality) کے وصف سے عاری ہو۔ اس لیے لازمی طور پر انسان کے جذبات و احساسات اور اس کی سعی و جہد کا رخ خدا ہی کی طرف ہونا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تارے آسمان میں دیر تک چمکتے ہیں۔ چاند ہماری تاریک راتوں کو منور کرتا ہے اور سورج سے روشنی و تمازت حاصل ہوتی ہے، لیکن ہمارے دل کے نہاں خانے کے لیے ان کے پاس کوئی روشنی نہیں ہے اور نہ ہمارے دل کی گہرائیوں میں چھپی امنگوں کے لیے ان کے پاس کوئی گرمی ہے۔ کائنات میں جو بھی ہے خدا کا دست نگر اور محتاج ہے اس لیے اس کے سوا کوئی نہیں جو ہماری زندگی اور ہمارے تگ و دو کا اصل محور و مرکز قرار پا سکے۔

انسان کے لیے واضح فلاح اور خیر کی بات یہ ہے کہ وہ اس امتحان میں کامیاب ہو جس سے وہ دنیا میں دوچار ہے۔ جو طرزِ عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار ہو وہی درست ہے اور جو طرزِ عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار نہ ہو سکے بلکہ اس کے حصول کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو وہ غلط ہے۔ خدا کی ہدایت ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ خدا کی محبت، اس کی رضا اور خوشنودی کی طلب اور اس کی ناراضی سے بچنے کی فکر اخلاق کی پابندیوں اور برے اخلاق سے اجتناب کے لیے اصل محرک ہے۔ خدا شناس افراد سے مل کر جو سوسائٹی اور صالح ریاست وجود میں آتی ہے جس کی تشکیل خدا کے دئیے ہوئے قانون کی روشنی میں ہوتی

ہے اس کے اندر خود خدائی نظام اخلاق کے قیام کی طاقت ہوتی ہے۔ پھر قانون کی پابندی پر آمادہ کرنے کے لیے فرض شناسی کا احساس بھی پورے طور پر کام کرنے لگتا ہے اور حق سے محبت اور باطل سے نفرت کا جذبہ بھی اس سلسلہ میں محرک کا کام کرتا ہے۔

اسلام جزوی سچائیوں کی نفی ہرگز نہیں کرتا وہ سب کی سب اسلام کے اخلاقی نظام میں پیوست دکھائی دیتی ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ منتشر اجزا کی شکل میں یا ناقص حالتوں میں موجود ہوں اسلام انھیں محکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اسلام حصولِ کمال کی خواہش کو جسے فکر انسانی کی نظر میں ایک اخلاقی محرک کی حیثیت حاصل ہے رد نہیں کرتا۔ بلکہ اسلام نے اس کی اہمیت کی تصدیق کی ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے:

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ۝ الَّذِيْ	اپنے خدائے برتر کے نام کی تسبیح کرو
خَلَقَ فَسَوّٰى ۝ وَالَّذِيْ قَدَّرَ	جس نے خاکہ بنایا تو تناسب بھی قائم کیا
فَهَدٰى ۝ وَالَّذِيْٓ اَخْرَجَ	اور جس نے مقدر کیا تو رہنمائی بھی فرمائی اور
الْمَرْعٰى ۝ فَجَعَلَهٗ غُثَاۗءً اَحْوٰى ۝	جس نے سبزہ اگایا تو اُسے گھنا اور سرسبزو
(۸۸: ۱-۵)	شاداب بھی کیا۔

مطلب یہ ہے کہ خدا نے پیدا ہی نہیں کیا، اچھی ساخت بھی عطا کی۔ پھر اس نے اچھی ساخت اور حسن فطرت ہی نہیں بخشی بلکہ مقصود و غایت کی طرف رہنمائی بھی فرمائی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ زمین میں سبزہ اور گھاس اُگاتا ہے اور اس میں جو صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں انھیں ابھارنے اور ترقی دینے کا نظم بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ننھے ننھے انکھوے بڑھ کر نہایت گھنے، شاداب اور خوشنما درخت ہو جاتے ہیں۔ اس قانون سے انسان کی زندگی الگ نہیں ہے۔ خدا نے انسان کو صرف زندگی ہی نہیں عطا کی بلکہ وجود دے کر اس نے اسے اس کے مقصدِ وجود کا علم بھی بخشا۔ وہ انسان کو اس راہ کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جس پر چل کر وہ اپنے حقیقی مقصدِ حیات کو پا سکتا ہے اور اپنی زندگی کو درجۂ کمال تک پہنچا سکتا ہے۔ اسلام ہماری زندگی کے نازک سے نازک پہلوؤں کا محافظ ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان کو درجۂ کمال تک پہنچانا چاہتا ہے۔ انسان کا سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات اور اپنے نفس کو پامال کر دے اور تکمیل سے اسے محروم رکھے۔ قرآن میں ارشاد ہوا ہے۔

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۝ وَقَدْ — کامیاب ہو گیا جس نے اُسے (اپنے

وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا — اور نا کام ہوا جس نے (نفس کو) نکھارا۔ اسے دبایا اور خراب کیا۔ (۹۱ : ۹-۱۰)

انسان کی تکمیل حقیقت میں اپنے رب کی طرف بڑھنے ہی سے ہوتی ہے، خدا سے بے نیاز و بے گانہ ہو کر انسان پستی میں جا گرتا ہے اور کامیابی کے بلند مرتبے پر پہنچنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ اسلام نے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے کہ انسان اپنی تکمیل کے لیے دنیا کے آزمائشی دور میں کون سا طرز عمل اختیار کرے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے جو تعلیم دی ہے اس سے فرد ہی نہیں، جماعت، قوم اور پوری انسانیت ترقی کی طرف بڑھ سکتی ہے اور لوگ ایک دوسرے کی تکمیل میں مزاحم ہونے کے بجائے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

یہاں اس خوشی (Pleasure) کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے جس کا ذکر اخلاق کے مفکرین کے یہاں ملتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی گئی ہے کہ خدا کی رضا کی طلب اور اس کے لیے سعی وجہد اور اس کے دئے ہوئے قانون کی پیروی بذات خود سب سے بڑی خوشی کی چیز ہے۔ اسلام ذہن و دماغ اور دل کی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ وہ انسان کے سارے ہی جذبات اور اس کی خواہشات کا احترام کرتا ہے۔ البتہ وہ اسی خوشی کو سند جواز عطا کرتا ہے جو فطری اور احکام خدا کے تحت ہو۔ اخلاقی فرائض کی انجام دہی میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اسے تو اسلام نے دین و ایمان کی علامت تک قرار دیا ہے۔ چنانچہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اِذْ سَرَّتْكَ حَسَنَتُكَ وَسَاءَتْكَ سَيِّئَتُكَ فَاَنْتَ مُؤْمِنٌ — جب تمہیں اپنے اچھے کام سے خوشی ہو اور اپنے برے کام سے تکلیف اور افسوس ہو تو تم مومن ہو۔ (احمد)

خوشی خواہ ذہنی ہو یا روحانی اور جمالیاتی اگر اس خوشی اور دینی قدروں کے درمیان کوئی تصادم نہ ہو تو وہ معتبر ہے۔ اسلامی نظام حیات میں بھی اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ فرد کی خوشی اور جماعت اور پوری انسانیت کی خوشیوں کے درمیان کوئی تضاد و تصادم پیدا نہ ہو۔

خدائی ہدایت کے ذریعہ سے جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے وہی اصل علم ہے۔ دوسرے علوم خواہ وہ تجرباتی ہوں یا وجدانی ان کی حیثیت اصل علم کے شواہد کی ہے، اخلاقیات کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ قوانینِ حیات، عقل و وجدان اور انسانی کے تجربات سب کے سب

خدائی ہدایت کے حق اور خیر ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ اصل معیار خدا کی ہدایت ہے۔ حکماء کی تجویز کردہ چیزوں کی اس سے نفی نہیں ہوتی بلکہ اس سے ان کی تصحیح و تکمیل ہوتی ہے۔ ان میں سے اگر کوئی چیز غلط حدود میں پہنچ گئی ہے تو خدا کی ہدایت میں اسے ایک جامع نظام کے اندر اس کے اپنے ٹھیک مقام پر رکھا گیا ہے۔

یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلام میں اخلاق صرف جنت اور دوزخ کے تصور پر مبنی ہے۔ جنت اور دوزخ کا تصور اخلاق کی اصل اساس نہیں ہیں بلکہ یہ اخلاق کے آخری نتائج ہیں۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر کسی سے کہا جائے کہ کسی کا مال ہڑپ کرو گے تو جیل جانا پڑے گا تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کام کی برائی قیدخانہ پر مبنی ہے۔ خود اس فعل میں کوئی برائی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی سے کہا جائے کہ سچائی اختیار کرنے والے کو سوسائٹی میں عزّت کا مقام حاصل ہوتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب لینا صحیح ہو سکتا ہے کہ سچائی کی اساس مقامِ عزت کا حصول ہے، سچائی اپنے اندر کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔

قرآن حکیم نے خیر و شر کا ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کی بلندیوں کا تصور بھی عام ذہن نہیں کر سکتا۔ قرآن خیر کو "معروف" کہتا ہے یعنی اس کے نزدیک خیر وہ ہے جس سے انسان کی فطرت مانوس ہے۔ جو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ جسے وہ پہچانتی ہے۔ شر کو قرآن "منکر" کہتا ہے، یعنی شر اس کے نزدیک وہ ہے جس سے انسان کی فطرت ابا کرتی ہے۔ جو انسان فطرت کے لیے اجنبی ہے۔ جس کو وہ جانتی نہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام میں نیکی و بدی کی اساس انسانی فطرت پر قائم ہے۔ اس کے نزدیک نیکی یہ ہے کہ فطرت کے مطابق ٹھیک ٹھیک چلا جائے۔ مطلوب یہ ہے کہ آدمی ترقی کر کے اس مرتبے کو پالے جہاں دین کی کوئی چیز اس کی مرضی کے خلاف نظر نہ آئے۔ سب کچھ اس کی اپنی مرضی کے مطابق ہو۔ جنت کی تعریف میں قرآن میں فرمایا گیا ہے۔

لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ (۴۱ : ۳۱)	تمہارے لیے وہاں وہ سبھی کچھ ہے جو تمہارا جی چاہے اور وہاں تمہارے لیے وہ سبھی کچھ ہے جس کی طلب تمہارے اندر ہو۔

اسلامی نقطۂ نظر سے فطرت کے خلاف عمل کرنے کا نام بدی ہے اور اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آدمی تنزل اور گراوٹ کے اس مقام پر پہنچ جاتا جہاں کوئی چیز مرغوب و پسندیدہ نہ پائی جائے۔ جو کچھ بھی ہو اس کی مرضی کے خلاف ہو۔ جہنم ایک ایسا ہی مقام ہے جس تک آدمی کو اس کی اخلاقی گراوٹ ہی پہنچاتی ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ اخلاق کی اصل بنیاد انسان کی اپنی فطرت کی پہچان اور اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔ اخلاق کوئی خارجی شے نہیں بلکہ وہ فطرت انسانی کا صحیح اظہار ہے۔ انسان اگر اپنے حقیقی جذبات و احساسات کو پہچان لے تو اخلاقی تقاضے اس کے اپنے دل کی امنگوں سے مختلف کوئی چیز نہیں ہیں۔ جب تک انسان اپنی حقیقی فطرت سے آشنا نہیں ہوتا وہ برائی سے خواہ بچ بھی جائے مگر اس کے دل و دماغ بدستور گنہگار رہیں گے۔

آدمی کی جیسی شخصیت ہوتی ہے اس سے اعمال کا صدور بھی اسی طرح کا ہوتا ہے۔ کسی عمل کے پیچھے صرف جبلی تحریک (Motive) ہی کا دخل نہیں ہوتا اس میں اس کا ذہن و فکر اور اس کی عقل بھی کام کرتی ہے۔ اس کے پیچھے اس کے آئیڈیل اور مقصدِ حیات کی بھی کارفرمائی ہوتی ہے جس کو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اختیار کیے ہوئے ہوتا ہے۔ اس پہلو سے اخلاق و کردار زندگی کا کچھ حصہ یا ارنلڈ (Mothew Arnald) کے خیال کے مطابق تین چوتھائی ہی نہیں ہوتا بلکہ فطری طور پر وہ اس کی پوری زندگی پر حاوی ہوتا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے بعض ایسی غیبی چیزیں بھی اخلاق کے لیے محرکات کا کام کرتی ہیں جن کا احساس عام طور پر لوگوں کو نہیں ہوتا۔ آدمی جب اپنی زندگی کو عالم غیب و لبیط سے جو عالمِ حقیقت ہے ہم آہنگ کر لیتا ہے تو خدا کی طرف سے اسے تائید و مدد حاصل ہونے لگتی ہے۔ اسے علم و حکمت سے نوازا جاتا ہے۔ اسے طمانینت اور سکینت حاصل ہوتی ہے۔ فرشتے بھی اس کے دل میں نیک خیالات و احساسات القا کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ خدا کی ایک اعلیٰ اور معصوم مخلوق کی معیت بھی اسے حاصل ہے۔

انسانی حیات میں اخلاق کا نمایاں اظہار حقوق کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے انسان پر سب سے پہلا اور سب سے بڑا حق اس کے خالق و مالک خدا کا ہے۔ خدا کے حقوق کی ادائیگی میں اس کی عبادت، پرستش، اطاعت وغیرہ ساری ہی چیزیں داخل ہیں۔ خدا کے بعد بندگان خدا کے حقوق ہیں جن سے اس کے مختلف قسم کے تعلقات

ہوتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں سب سے نمایاں حق والدین کا ہوتا ہے کیونکہ والدین سے انسان کا تعلق انتہائی قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ پھر درجہ بدرجہ دوسرے لوگوں کے حقوق سامنے آتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل قرآن کی اس آیت میں ملتی ہے:

وَاعْبُدُوا اللّٰہَ وَلَا تُشْرِکُوْا بِہٖ	اللہ کی بندگی کرو اور اس کے ساتھ کسی
شَیْئًا وَّبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا	چیز کو شریک نہ کرو، والدین، قرابت داروں
وَّبِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ	یتیموں، مسکینوں، پڑوسی رشتہ دار، اجنبی
الْمَسٰکِیْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی	ہمسایہ، پہلو کے ساتھی، مسافر اور جو
وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ	تمہارے زیر دست ہوں سب کے
بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِیْلِ وَمَا	ساتھ نیک سلوک کرو۔ بلاشبہ اللہ کسی
مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ اِنَّ اللّٰہَ	ایسے شخص کو پسند نہیں کرتا جو مغرور
لَا یُحِبُّ مَنْ کَانَ مُخْتَالًا	اور ڈینگیں مارتا ہو۔
فَخُوْرًا (۴:۲۶)	

اس آیت میں والدین، اعزہ اور دوسروں کے ساتھ نیک سلوک کا حکم دیتے ہوئے خدا کی بندگی کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں اس بات کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ جس طرح والدین، رشتہ داروں وغیرہ کے ساتھ نیک برتاؤ انسان کے لیے ایک اخلاقی اور فطری بات ہے ٹھیک اسی طرح خدا کی اطاعت و بندگی کا مطالبہ بھی ایک فطری مطالبہ ہے جس کا اخلاق انسانی سے گہرا تعلق ہے۔ دونوں طرح کے حقوق کی ادائیگی میں ایک ہی بنیادی اخلاقی اصول کام کرتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک سے صرفِ نظر کرنا اس بنیادی اصول کی تردید کے ہم معنی ہے اور اس سے انسان خود اپنے اخلاق و کردار کو بھی صدمہ پہنچاتا ہے۔ بنیادی اخلاقی اصول زندگی کے تمام ہی شعبوں میں کام کرتا ہے خواہ زندگی کا سیاسی شعبہ ہو یا معاشی۔

ان تفصیلات کی روشنی میں اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی محض کسی خارجی قانون کی پیروی کا نام نہیں ہے اور نہ ہی یہ آدمی کا کوئی ایسا ایثار ہے جو کسی اجنبی (Alien) طاقت کے لیے ہو بلکہ یہ تو ان اجزائے حیات کی فطرت کے ساتھ ہمارے محض ہم آہنگ ہو جانے کا اظہار ہے جن سے انسانی شخصیت کی تعمیر و تشکیل ہوتی ہے۔ چنانچہ افلاطون (Plato) نے کہا ہے:

Virtue will be a kind of health and beauty and good habit of the soul; and vice will be a Discease and Deformity and Sickness of it

"نیکی کو صحت اور حسن کی ایک قسم اور روح کی ایک اچھی فطرت کہا جائے گا اور گناہ کو مرض اور روح کا بگاڑ اور اس کی بیماری قرار دیں گے۔"[1]

سچ ہے، نیکی کی تلاش اور گناہوں سے اجتناب بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی صحت کا طالب اور بیماری سے بچنے کی کوشش کر رہو۔

[1] G. Lowes Dickinson

قرآن کا تصوّرِ علم

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم کیا ہے؟ اس کی متعین تعریف کرنا مشکل ہے۔ الکندی سے امام غزالی تک علم کی پانچ سو سے زائد تعریفیں (DIFINATION) کی جا چکی ہیں۔ لفظ علم کے معانی ہیں جاننا سیکھنا، دریافت کر لینا، یقین و معرفت حاصل کرنا وغیرہ۔ قرآن مجید نے علم اشیاء، علم ہدایت (البقرہ: ۳۱) علم صفات[۱]، علم منطق[۲]، علم غیب (النمل: ۱۶) اور علم شہادۃ[۳] مختلف علوم کا ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کے حدود بہت وسیع ہیں اس میں احوال و افعال اوصاف و اصناف اور زمان و مکان، مادہ و انرجی، روح و جسم صنعت و حرفت جملہ مظاہر کائنات کی معرفت اس میں آجاتی ہے۔

حقیقت (REALITY) ایک معروضی (OBJECTIVE TERM& PRAGMATIC AFFAIR) چیز ہے اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا حقیقت ایک ہے یا ایک سے زائد۔ اگر حقیقت ایک ہے تو وہ ہر چیز کی آخری (ULTIMATE REALITY) حقیقت ہوگی جس سے بدیہی طور پر یہ نکتہ نکلتا ہے کہ اُس آخری حقیقت کا عرفان ہی جستجوئے حقیقت کا منتہائے مقصود ہونا چاہیئے اور اگر حقیقت متنوع المظہر (DIVERSIFID FACTS) صفت ہے تو نیرنگی و تنوع کی بنیاد پر مختلف حقائق کو الگ الگ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس اختلاف رائے کا ہماری بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ قرآن کی رو سے "الحق" (ULTIMATE AND ABSOLUTE REALITY)

---

[۱] الاعلیٰ: ۳، البلد: ۱۰، الدہر: ۳، [۲] لقمان: ۲۷، الکہف: ۱۰۹، القیامہ: ۱۴، بنی اسرائیل: ۱۰۰، ۶۷، ۱۱ [۳] الحشر: ۲۲، المومنون: ۹۲، الرعد: ۹، فاطر: ۳۸۔

اللہ تعالیٰ کی ذات ہے (المومنون: ۱۱۶، طٰہٰ: ۱۱۴) البتہ انسان کی خلافت ارضی اور تسخیر کائنات جیسی گراں بار ذمہ داریوں کا یہ تقاضا ہے کہ اس "الحق من ربک" (آل عمران ۶۰، الحج ۵۴) کے مختلف مظاہر کو وہ سمجھے کیوں کہ قرآن کائنات کے آئینہ میں خالق کائنات کی معرفت اور احساس ذمہ داری کا تصور پیدا کرنا چاہتا ہے۔ (آل عمران ۱۹۰۔ ۱۹۱) اور قرآن کی رو سے علم کا صحیح مصرف یہ ہے کہ انسان خلافتِ الٰہی کی گوناں گوں ذمہ داریوں کی بہترین ادائیگی کے قابل ہو جائے علم اسی مقصد کے حصول کے لیے اسے دیا گیا تھا۔ (البقرہ: ۲۹، ۳۲)

علم کے معانی و مفاہیم

کسی شے یا صفت کے حقیقی اور جامع مفہوم کو متعین کرنے کے لیے عموماً چار طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ۱۔ خود اس شے یا صفت کے استعمالات دیکھے جائیں ۲۔ ظروفِ اشیاء کے معانی سے استنباط کیا جائے۔ ۳۔ اشیاء کی ضد کے معانی و مفاہیم سے ان کا مفہوم متعین کیا جائے۔ ۴۔ اس شے سے قریب تر اشیاء کے استعمالات سے اس کے معانی کا تعین کیا جائے۔

مندرجہ بالا چار طریقوں سے علم کا مفہوم متعین کرنے کے لیے ہم بحث اس طرح کر سکتے ہیں کہ اولاً خود صفت علم کے مختلف قرآنی استعمالات کا تجزیہ ہو، ثانیاً یہ دیکھا جائے کہ قرآن کے نزدیک علم والے کون ہیں اس کی روشنی میں اس کا مفہوم کا تعین کیا جائے۔ ثالثاً جہل و جہلاء کے استعمال کی روشنی میں ضدِ جہل یعنی علم کے معانی متعین کیے جائیں۔ رابعاً علم کے ہم معنی الفاظ مثلاً تعقل، تفقہ، حکمت اور ہدایت وغیرہ کا قرآنی تصور علم کے معانی جاننے کے لیے استعمال کیا جائے۔

علم والوں کے ضمن میں قرآن مختلف الفاظ استعمال کرتا ہے۔ مثلاً اوتو العلم، علماء، عالمون، اولی العلم، ذی علم، راسخون فی العلم وغیرہ۔

قرآن مجید میں نو مقامات پر اوتو العلم (جنھیں علم دیا گیا) کا تذکرہ ہے۔ (الحج: ۵۴)[1]

---

[1] مزید ملاحظہ ہو۔ الروم: ۵۶، العنکبوت: ۴۹، القصص: ۸۰، النحل: ۲۷۔

اور ایک مقام پر اوتینا العلم (ہمیں علم دیا گیا) آیا ہے۔ (النمل: ۴۲) ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ علم والے آیات و بینات کی روشنی میں اللہ پر (العنکبوت: ۴۹) یوم آخر پر (الروم: ۵۶، القصص: ۸۰) اور قرآن پر (بنی اسرائیل: ۱۰۷)[1] ایمان لے آتے ہیں اور ایمان والوں اور علم والوں کے درجات اللہ کے نزدیک بہت بلند ہیں (المجادلہ: ۱۱)۔

عالموں کی فہرست میں جن لوگوں کو شمار کیا گیا ہے ان کا ذکر سات آیات میں ملتا ہے[2]۔ مثلاً سورہ عنکبوت: ۴۳ میں فرمایا گیا کہ "یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ان کو وہی سمجھتے ہیں جو علم رکھنے والے (عالمون) ہوں"۔ سورہ روم آیت ۲۲ میں ہے کہ "اسی کی نشانیوں میں سے آسمان اور زمین کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف ہے یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں دانش مند لوگوں (عالمین) کے لیے"۔ علما کا ذکر دو جگہ آیا ہے (فاطر: ۲۸، الشعرا: ۱۹۷) ایک جگہ علما بنی اسرائیل کے لیے اور دوسری جگہ زیادہ جامع معنوں میں اس کا استعمال ہوا ہے۔ فرمایا "اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں (فاطر: ۲۸) عالمین کا استعمال تین جگہ اور ہے جن میں اللہ تعالیٰ کا علم (الانبیاء ۵۱، ۸۱) اور عزیز مصر کے خواب دیکھنے پر اس کے درباریوں کی لاعلمی (یوسف: ۴۴) کا اظہار کرنے کے لیے علم "بمعنی جاننا" استعمال ہوا ہے۔

"اولو العلم" کے سلسلہ میں سورہ آل عمران آیت ۱۸ میں فرمایا گیا ہے کہ "اللہ تعالیٰ اس کے فرشتے اور علم والے اس پر شاہد ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں وہ عدل و قسط پر قائم ہے"

"ذی علم" کا ذکر سورہ یوسف کی دو آیات میں ہے۔ ایک آیت ۶۸ میں حضرت یعقوب کے بارے میں فرمایا کہ وہ علم والا تھا یعنی وہ نبی اور صاحب وحی و رسالت تھے اور آیت ۷۶ میں اللہ تعالیٰ کو تمام علم والوں (کل ذی علم) سے اوپر ایک علیم بتایا گیا ہے یہاں ذی علم اپنے وسیع معانی میں استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید علم میں پختہ لوگوں (الراسخون فی العلم) کی یہ صفت بیان کرتا ہے کہ وہ متشابہات کی تاویل میں وقت ضائع نہیں کرتے بلکہ ان کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے خاموش

---

[1] نیز ملاحظہ ہو۔ الحج: ۵۴، سبا: ۶

[2] مزید دیکھئے۔ یوسف: ۴۴، الروم: ۲۲، الانبیاء: ۵۱، ۸۱، فاطر: ۲۸، الشعراء: ۱۹۷

ہو جاتے ہیں اور ان کی حقانیت پر یقین رکھتے ہیں (آل عمران: ۷) دوسری جگہ سورۃ النساء آیت ۱۶۲ میں ہے کہ "لیکن راسخون فی العلم اور مومنین اس پر ایمان لاتے ہیں جو آپ پر نازل کیا گیا اور آپ سے پہلے اور جو نماز پڑھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور اللہ پر یوم آخر پر ایمان لاتے ہیں"۔

"تعلمون" (یونس: ۵) [1] قرآن میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے جس کا احاطہ کرنا مضمون کی طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لفظ کے مختلف و متنوع استعمال سے علم کی حدود بہت وسیع ہو جاتی ہیں۔

"اہل الذکر" کو بھی جاننے والوں ہی کی صف میں رکھا جاسکتا ہے کیوں کہ قرآن ہی میں واضح قرینہ ہے کہ اہل ذکر سے مراد اہل علم ہیں۔ فرمایا گیا کہ تمہیں علم نہ ہو تو اہل ذکر سے پوچھ لو۔ (النحل: ۴۳، الانبیا: ۷) یہاں اہل ذکر سے مراد حاملین وحی اور حاملین کتاب ہیں۔

علم کی ضد یعنی جہل کے سلسلہ میں قرآن میں جاہل، جاہلون، تجہلون وغیرہ الفاظ بیس[2] سے زائد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ ہم یہاں ان الفاظ سے جہل کے معانی و مفاہیم کا تعین کریں گے۔ چوبیس[2] مقامات پر جہل کے مختلف صیغوں کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ تعصب، حماقت، سفاہت، نادانی، بے علمی، حقیقت سے ناواقفیت، بدتمیزی، وہم و قیاس وغیرہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۶۷) [2] صاحب تفہیم القرآن سورہ احزاب آیت ۳۳ کے حاشیہ ۴۹ میں رقم طراز ہیں کہ "جاہلیت کا لفظ قرآن مجید میں اس مقام کے علاوہ تین جگہ اور استعمال ہوا ہے ایک آل عمران کی آیت ۱۵۴ میں جہاں اللہ کی راہ میں لڑنے سے جی چرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ "وہ اللہ کے بارے میں حق کے خلاف جاہلیت کے سے گمان رکھتے ہیں" دوسرے سورہ مائدہ آیت ۵۰ میں، جہاں خدا کے قانون کے بجائے کسی اور قانون کے مطابق اپنے مقدمات کا فیصلہ کرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا کہ کیا

---

[1] مزید ملاحظہ ہو توبہ: ۶، ۱۱، اعراف: ۳۲، انفال: ۳۴، النمل: ۵۲ وغیرہ

[2] نیز دیکھیے۔ آل عمران ۱۵۴، النساء: ۱۷، المائدہ: ۵۰، الانعام: ۳۵، ۵۴، ۱۱۱، الاعراف: ۱۳۸، ۱۹۹۔ ہود: ۲۹، ۴۶، یوسف: ۳۳، ۸۹، النحل ۱۱۹، النمل: ۵۵، فرقان: ۶۳، القصص: ۵۵، الزمر: ۶۴، احقاف ۲۳۔ احزاب ۳۳، ۷۲، فتح ۲۶، الحجرات: ۶

وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں۔ تیسرے سورہ فتح آیت ۲۶ میں جہاں کفارِ مکہ کے اس فعل کو حمیت جاہلیہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ انھوں نے محض تعصب کی بناپر مسلمانوں کو عمرہ نہ کرنے دیا۔ حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ ابوالدرداؓ نے کسی شخص سے جھگڑا کرتے ہوئے اس کو ماں کی گالی دے دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں ابھی تک جاہلیت کی بو موجود ہے ..... ان تمام استعمالات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جاہلیت سے مراد اسلام کی اصطلاح میں ہر وہ طرزِ عمل ہے جو اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی اخلاقی و آداب اور اسلامی ذہنیت کے خلاف ہو اور جاہلیت اولیٰ کا مطلب وہ برائیاں ہیں جن میں اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اور دنیا بھر کے لوگ مبتلا تھے۔"

جاہلیت کے ضمن میں فاضل مفسر کا ایک اور حاشیہ اس بحث کے دیگر گوشے نمایاں کرتا ہے۔ فرماتے ہیں "جاہلیت کا لفظ اسلام کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلام کا طریقہ سراسر علم ہے کیوں کہ اس کی طرف خدا نے رہنمائی کی ہے جو تمام حقائق کا علم رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف ہر وہ طریقہ جو اسلام سے مختلف ہے جاہلیت کا طریقہ ہے۔ عرب کے زمانۂ قبل اسلام کو جاہلیت کا دور اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ اس زمانہ میں علم کے بغیر محض وہم یا قیاس و گمان یا خواہشات کی بناپر انسانوں نے اپنے لیے زندگی کے طریقے مقرر کر لیے تھے۔ یہ طرزِ عمل جہاں جس دور میں بھی انسان اختیار کریں اسے بہرحال جاہلیت ہی کا طرزِ عمل کہا جائے گا۔ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں جو کچھ پڑھا جاتا ہے وہ محض ایک جزوی علم ہے اور کسی معنی میں بھی انسان کی رہنمائی کے لیے کافی نہیں ہے۔ لہٰذا خدا کے دیئے ہوئے علم سے بے نیاز ہوکر جو نظامِ زندگی اس جزوی علم کے ساتھ ظنون و اوہام اور قیاسات و خواہشات کی آمیزش کرکے بنالیے گئے ہیں وہ بھی اسی طرح جاہلیت کی تعریف میں آتے ہیں جس طرح قدیم زمانے کے جاہلی طریقے اس تعریف میں آتے تھے۔"[1]

مندرجہ بالا قرآنی اصطلاحات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ علم والے وہ لوگ قرار پاتے ہیں۔

---

[1] تفہیم القرآن۔ جلد اول سورہ مائدہ، حاشیہ نمبر ۸۳

جو حقائق کائنات اور حقیقتِ نفس الامری کو جاننے والے ہیں جو آخرت کو سنوارنے کی نہ صرف خود فکر کرتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں۔ جو کائنات میں اپنے مقام اور اپنے مقصد زندگی کی معرفت حاصل کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف ہر وہ شخص قرآن کی رو سے جاہل قرار پاتا ہے جو ان حقائق سے نابلد ہے یا ان سے جانتے بوجھتے روگردانی کرتا ہے اور حیات دنیوی ہی کو اپنا مطمح نظر بنا کر زندگی گزارتا ہے۔

علم اور علماء کے مفہوم میں یفقہون، اولی الالباب، حکمت، یعقلون وغیرہ کا استعمال بھی قرآن میں کثرت سے ہوا ہے اختصار کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تفقہ، حکمت اور ہدایت کا تعلق اس علم سے ہے جس سے ہر نبی توفیق یاب ہوتا ہی ہے ان کے علاوہ دوسرے سلیم الفطرت انسانوں کو بھی اللہ تعالیٰ خصوصی طور پر اپنے فضل سے نوازتا ہے۔ علم کے جامع و وسیع مفہوم کے تعین میں ان الفاظ کے مختلف استعمالات سے یک گونہ مدد ملتی اور تقویت پہنچتی ہے۔

علم کے ضمن میں اوپر کے جائزہ اور قرآنی تصریحات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقیقی علم[۱]، جسے قرآن میں اکثر "العلم" سے تعبیر کیا گیا ہے وہ ہے جو براہ راست پیغمبر کو وحی کے ذریعہ دیا جاتا ہے اور دوسرے انسانوں تک رسولوں کے ذریعہ پہنچتا ہے۔ یہ رسول (خصوصاً نبی آخرالزماں) کتاب ہدایت و آگہی کی تعلیم دیتے ہیں۔ کائنات اور خالق کائنات کے رموز و اسرار کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ آئینہ کائنات میں خالق کائنات اور منازل انسانی کا پرتو دکھاتے ہیں اور ان علوم حقائق کی روشنی میں انسانوں کے تزکیہ کا بیڑا اٹھاتے ہیں[۲]۔ لہٰذا علم کا منتہائے مقصود ایمان اور تزکیہ نفس قرار پاتا ہے۔ بنا بریں سورہ جمعہ کی آیت ۵ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حاملین علم کی ایک بنیادی صفت یہ بھی ہونی چاہیے کہ جن حقائق سے وہ بہرہ ور ہوں ان کا عکس ان کی عملی زندگی میں بھی جھلکنا چاہیے۔ عالم باعمل ہی علم سے حقیقی نفع پانے کے دعوے دار ہو سکتے ہیں اور وہی اس علم کی اہمیت اور خاموش تبلیغ کا سامان فراہم کرتے ہی ورنہ وہ "کمثل الحمار یحمل اسفاراً" کے مصداق ہوں گے (الجمعہ: ۵) مزید برآں اولوا العلم اپنے علم سے مخلوق عالم کو فائدہ

---

[۱] النجم: ۳۰، الملک: ۲۶ وغیرہ۔ [۲] الجمعہ: ۲، آل عمران: ۱۶۴، البقرہ: ۱۵۱

پہنچانے کی پوری کوشش کریں ورنہ وہ علم خود ان کے لیے تباہی و رسوائی کا موجب بن جائے گا۔ (القصص ۷۷، ۸۰) حضور اکرم کے بعد حاملین کتاب اللہ کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ تزکیہ نفوس اور تطہیر معاشرہ کا فریضہ انجام دیں کیوں کہ وہی معروف و منکر کو خوب جانتے ہیں اور علمِ الٰہی اور ایمانِ حقائق کے لذت آشنا ہیں۔

علم کی اہمیت

علم کی اہمیت کا اندازہ اس تاریخی واقعہ کی روشنی میں بآسانی لگایا جاسکتا ہے کہ نبی آخر الزماں محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی ہی میں خالق کائنات نے اپنے تعارف کے ساتھ علم کی اہمیت بیان فرمائی اور اس کے ذرائع کا مختصر تعارف بھی کرایا (العلق آ تا ۵) اور اس نبی اُمّی (الجمعہ:۲) کو کلمۂ "اِقرأ" کی خلعت نبوت سے نوازا گیا جس نے کسی مدرسہ میں یا کسی معلم سے تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ حد تو یہ ہے کہ پانچ جملوں کی اس چھوٹی سی وحی میں دوبار پڑھنے (اقرأ) اور تین بار جاننے (علم) کا ذکر فرمایا۔ مزید براں اس کتاب ہدایت کا اسم ذاتی ہی "قرآن" (الانعام : ۱۹)[1] یعنی پڑھی جانے والی چیز" رکھا گیا اور اس کتاب کو العلم (البقرہ: ۱۲۰)[2] سے تعبیر کیا گیا۔ علم کی اہمیت اجاگر کرنے کی غرض سے اس سے تعلق رکھنے والے دوسرے نام بھی قرآن کے لیے استعمال کیے گئے مثلاً حکمت (بنی اسرائیل ۳۹ ۔ الاحزاب ۳۴) ہدیٰ (البقرہ: ۲، ۹۷، ۱۸۵)[3] برہان (النساء : ۱۷۴) کلام (التوبہ ۶ ۔ الفتح : ۱۵) ذکر وغیرہ (الحجر: ۹)[4] ظاہر ہے کہ یہ علم ہی کی مختلف شاخیں ہیں۔ قرآن نے معلم دوراں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امیوں میں بعثت کا مقصد ہی یہ قرار دیا کہ وہ ان کے دوران اللہ کی آیات کی تلاوت کریں، علم و حکمت کی تعلیم دیں اور ان کا تزکیہ کریں۔ (آل عمران : ۱۶۴)[5]

---

[1] مزید دیکھیں: یونس : ۳۷، یوسف : ۳ ۔ بنی اسرائیل : ۹ [2] نیز ملاحظہ ہو آل عمران : ۶۱ ۔ الرعد ۳۷

[3] مزید دیکھیں: آل عمران : ۱۳۸، المائدہ : ۴۶؛ الانعام ۱۵۷ ۔ القصص ۴۳۔

[4] مزید دیکھیں: النحل ۴۴ ۔ الانبیاء : ۵۰ یوسف ۱۰۴ ۔ الطلاق : ۱۰۔

[5] مزید دیکھیں: الجمعہ: ۲ ۔ البقرہ : ۱۵۱

اسلام نے لوح (البروج ۲۱-۲۲، یونس: ۶۱) و قلم (القلم: ۱) کا تصور دیا جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ہدایات اور قوانین محفوظ کی جاتی ہیں۔ یہ تصور آپ کو دنیا کے کسی مذہب میں نہیں ملے گا۔ علاوہ بریں ام الکتاب (الزخرف ۴[1]) اور کتاب مبین (یونس: ۶۱[2]) کی شکل میں زمین و آسمان کے جملہ علوم پر حاوی کتاب کا تصور بھی قرآن ہی کی دین ہے۔ اسی اسلامی تصور کو مستعار لے کر دنیا میں انسائیکلو پیڈیا کا خیال پیدا ہوا۔ جسے اُس ام الکتاب سے نسبت قطرہ اور سمندر کی بھی شاید نہ ہو۔

آخر کوئی وجہ ہی تو تھی جس کی بنیاد پر اس علیم و بصیر ذات نے "قلم" اور "جو کچھ لکھا جا رہا تھا اس کی قسم کھائی اور ایک سورہ کا نام ہی قلم رکھوا دیا۔ (القلم) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک "علیم" فرزند کی بشارت دی گئی۔ (الذاریات ۲۸، الحجر: ۵۳) اس نعمت خداوندی کا اندازہ اس آیت پاک سے بھی لگائیے کہ جس میں نبی اکرمؐ کو منعم حقیقی نے حکم دیا کہ آپ ہم سے علم میں زیادتی کی دعا مانگیے۔ (طٰہٰ: ۱۱۴)

قرآن کا علمی طرز استدلال تو ہر قاری پر روز روشن کی طرح ہر صفحۂ قرآن سے عیاں ہو ہی جاتا ہے جس کی تردید اس کے دشمن بھی نہیں کر سکتے۔ ہمارا مقصد تو یہاں اس کے ذخیرۂ دلائل ہی میں سے چند ایک کے ذریعہ علم کی اہمیت بیان کر دینا ہے۔ غور فرمائیے کہ قرآن ایک جگہ بایں الفاظ اپنے استدلال کی بنیاد اٹھاتا ہے کہ کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں۔ مزید براں فرماتا ہے کہ تمہیں علم نہ ہو تو صاحبان علم سے پوچھ لو۔ (الانبیا ۷، النحل ۴۳) مشرکین کے لایعنی رسوم و رواج اور بے سر و پا عقائد کے سلسلہ میں فرمایا کہ یہ لوگ ظن و تخمین کی اتباع کرتے ہیں ان کے پاس اِن غلط عقائد و اعمال کی کوئی علمی سندِ جواز نہیں۔ (النساء: ۱۵۷) ایک مقام پر ان کے سامنے یہ چبھتا ہوا سوال بھی پیش کر دیا گیا کہ کیا یہ اپنے آباؤ اجداد کی تقلید تب بھی کرتے رہیں گے جب کہ ان کے بزرگ نہ کوئی علم رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں (المائدہ: ۱۰۴) پر زور علمی استدلال کی ایک ناقابل تردید دلیل بھی ملاحظہ ہو جس میں ارشاد فرمایا گیا کہ اگر تمہارے پاس کوئی علم ہو تو ہمارے سامنے لاؤ (الانعام: ۱۴۸، ۱۴۹)

---

[1] مزید دیکھیں: الرعد: ۳۹، فاطر: ۱۱ [2] مزید دیکھیں: ہود ۶، الانعام: ۳۸، النحل: ۸۹

اجتماعی زندگی میں سب سے اہم مسئلہ قیادت کا ہوتا ہے۔ قرآن قیادت کی اہلیت کے لیے علم کی بالاتری قائم رکھتا ہے۔ (البقرہ: ۲۴۷) معاشرتی معاملات میں اس کی ہدایت ہے کہ آپسی لین دین، قرض اور معاہدات کو ضبط تحریر میں لے آؤ اور لکھنے والوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلوتہی نہ کیا کریں (البقرہ: ۲۸۲) علم کی فضیلت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ رب العالمین نے سرورِ کائنات کو یہ حکم دیا کہ آپؐ ان لوگوں کی راہ پر نہ چلیں جن کو علم نہیں (یونس: ۸۹) اور جاہلوں سے اعراض کریں۔ (ایضاً) حضور اکرمؐ کے توسط سے عام لوگوں کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ جس بات کی تم کو تحقیق نہ ہو اس پر عمل درآمد مت کیا کرو۔ کیوں کہ کان، آنکھ اور دل (و دماغ) کے سلسلہ میں ہر شخص سے پوچھ ہوگی۔ (بنی اسرائیل: ۳۶) جہاد کی فضیلت سے سب واقف ہیں۔ بعض اوقات وہ اسلامی ریاست پر فرض ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی کی صورت یہ رکھی کہ علم کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہ ہو فرمایا کہ مومنین کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ سب لوگ (جہاد کے لیے) نکل کھڑے ہوں بلکہ ان میں سے ایک جماعت جایا کرے تاکہ باقی ماندہ لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور جب علم سیکھ کر اپنے لوگوں میں واپس ہوں تو ان کو اللہ کی نافرمانی سے ڈرائیں اور اس کی اطاعت پر خوشخبری دیں تاکہ وہ اللہ کے عذاب سے بچیں (التوبہ: ۱۲۲) ایک جگہ فرمایا گیا کہ جب تم پیدا ہوئے تھے تو کچھ نہیں جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں سمع و بصر اور دل و دماغ عطا کیا (اس کے ذریعہ تمہیں علم کی دولت ملی) تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔ (النحل: ۷۸)

علم کی قوت

علم کی قوت قرآن کی رو سے اس واقعہ کے ذریعہ اجاگر ہوتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے دربار میں ایک طاقتور جن نے ملکۂ سبا کے تخت کو سیکڑوں میل سے ان کے دربار کی برخواستگی سے قبل لانے کی پیشکش کی تو ایک شخص نے، جسے علم کتاب سے نوازا گیا تھا اس جن کو چیلنج کر دیا اور کہا کہ میں اس تخت کو پلک جھپکنے سے بھی قبل لا سکتا ہوں۔ اتنا کہتے ہی وہ تخت حضرت سلیمان کے سامنے حاضر تھا۔ (النمل: ۴۰) نزولِ قرآن کے وقت قرآن کا پیش کردہ یہ واقعہ بیشک ایک ناقابل تصور عجوبہ تھا مگر آج

انسان کے علم و عقل کے مظاہر راکٹ، ہوائی جہاز، بجلی، ریڈیو، ٹیلی ویژن، ایٹمی اور نیوکلیر مشینوں وغیرہ کی موجودگی میں یہ واقعہ اب ناممکنات کی سرحدوں سے نکل کر ممکن الوقوع ہو گیا ہے۔ بس فرق اتنا ہی ہے کہ ہمارے سائنس داں علم ظاہر سے تو بیشک مزین ہیں مگر علم من الکتاب کی (النمل: ۴۰، الرعد: ۴۳) ناپیدا کنار قوت تسخیر سے نابلد ہیں اس وجہ سے ایسے ممکن الوقوع واقعات تک کو غیر سائنٹفک کہہ کر رد کرنے میں انھیں تامل نہیں ہوتا یہ خود ایک غیر سائنٹفک انداز ہے جس سے علم کی راہیں بند ہو جاتی ہیں۔

علم کی اقسام

مختلف پہلوؤں سے علم کی متعدد اقسام ممکن ہیں۔ ہم یہاں چند نمایاں پہلوؤں کی روشنی میں بحث کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جبلی اور شعوری (البقرہ: ۳۱)[۱] دونوں قسم کے علوم سے نوازا ہے جن کو وہبی اور کسبی علوم کے نام سے بھی موسوم کیا جا سکتا ہے۔ وہبی علوم کے ذیل میں علم نبوت و معرفت، (مریم: ۳۰، ۵۱-۵۴)[۲]۔ علم لدنی (الکہف: ۶۵) علم فجور و تقویٰ (الشمس: ۸) وغیرہ رکھے جا سکتے ہیں۔ یہ علوم براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو پہنچتے ہیں ان علوم میں انسانی کسب و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ الہام و مکاشفہ اور رویا کو وہبی علوم میں رکھنا بحث طلب مسئلہ ہے۔ جوگیانہ مشقوں سے بھی اسی قسم کا نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے لہٰذا ان خوارق عادات میں انسانی کسب و ارادہ اور القاء شیطانی کا بہت امکان ہے۔ علم وحی، علم لدنی وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی حفاظت کا ذمہ ہے لہٰذا یہ شیطانی حربوں سے پاک ہیں۔ (الجن: ۲۶، ۲۸)

علوم کسبی حواس خمسہ کے ذریعہ یا کچھ آلات کی مدد سے نیز دو انسانوں کے تعامل یا انسان و کائنات کے تعامل سے انسانی عقل و شعور اور محنت و مشقت کے بقدر ملتے ہیں۔ عقل و شعور سے ہماری مراد یہاں قوت استنباط ہے جو سراسر عطیہ خداوندی ہے ان علوم کے قریبی ماخذ اور ذرائع۔ آنکھ، کان، فواد (بنی اسرائیل: ۳۶، التکاثر: ۸) غور و فکر[۳]

---

[۱] مزید دیکھیں: العلق: ۴-۵، الشمس: ۸ [۲] مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الشعراء
[۳] حم السجدہ: ۵۳، ۵۴، الذاریات ۲۰ تا ۲۳، البقرہ ۱۶۴، آل عمران ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۹۱

سیر و سیاحت مع الفکر (العنکبوت: ۲۰)[1] قصص و تاریخ سے عبرت پذیری (الاعراف: ۱۷۶) وغیرہ[2]۔

کسبی علوم کے دنیا پر اثرات کی نسبت سے مزید تین قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ (۱) علوم خیر مثلاً قرآن و حدیث کا علم یعنی علوم نبوت کو صاحب وحی سے بالواسطہ یا براہ راست حاصل کرنا۔ ان کو علوم محمود بھی کہا جاسکتا ہے۔ ان علوم کا حاصل کرنا فرض عین اور ان میں دسترس حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ (۲) علوم فتنہ۔ جن میں تمام دنیوی علوم آجاتے ہیں نیز علوم خیر کو بدنیتی سے حاصل کرنا یا ان کے معانی و مفاہیم میں افراط و تفریط سے کام لینا بھی فتنہ کا موجب بن جاتے ہیں گویا ہر علم موجب فتنہ اور ذریعہ آزمائش ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے میں خیر و شر اس بات پر منحصر ہے کہ طالب علم اور صاحب علم اس کو کس نیت سے اور کس مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ (۳) علوم شر مثلاً سحر علم نجوم، علم قیافہ وغیرہ۔ ان کو سیکھنا، سکھانا غلط ہے اور یہ علوم مذموم ہیں کیونکہ یہ شیطان کے القاء کا نتیجہ ہیں اور ان کے حوارین کے ذریعہ فروغ پاتے ہیں نیز دنیا میں فساد کا باعث بنتے ہیں۔

علم کے حصول و استعمال کے لیے بنیادی ہدایتیں

اسلام نے ہمارے خیال میں علم کے لیے چار بنیادیں فراہم کی ہیں۔ توحید۔ رسالت۔ آخرت اور خلافت۔

علم کا توحیدی نظریہ یہ ہے کہ تمام علوم کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے (العلق: ۴-۵، الرحمٰن: ۲) اس نے خیر کل کے تحت ہی تمام علوم کو ظہور بخشا ہے۔ لہٰذا علوم کو حاصل کرنے کا مقصد معرفت خداوندی اور خشیت الٰہی پیدا کرنا (فاطر: ۲۸)[3] اور انسانوں کی فلاح اور کائنات کے توازن و تعمیر کے لیے استعمال کرنا ہے۔ یہ استخراج وحدت اللہ (البقرہ: ۱۶۲)[4] وحدت انسانیت (الحجرات: ۱۳)[5] وحدت علم (العلق: ۴-۵)[6] اور وحدت کائنات پر (الملک: ۳-۴)[7] مبنی ہے اور یہی قرآن کا جامع

---

۱ مزید دیکھیں، النحل: ۷۹، فاطر: ۳۵، ۴۴، الروم ۹، ۲۱، ۲۴، المومن ۲۱، الانعام: ۱۱

۲ مزید دیکھیں، المائدہ: ۷، ۳۰تا۳۰، ہود: ۱۰۰، یوسف ۳، ۱۱۱۔ ۳ نیز ملاحظہ ہو۔ بنی اسرائیل: ۱۰۷، الحج: ۵۴۔

۴ مزید ملاحظہ ہو، النساء: ۱۷۱، یوسف: ۳۹، الرعد: ۱۶، ابراہیم: ۴۸

۵ مزید دیکھیں، الرحمٰن: ۲، النمل: ۹۔ ۶ مزید ملاحظہ ہو الرحمٰن: ۲، النمل: ۹۔

۷ مزید دیکھیں، الانعام: ۳۸، الانبیاء ۲۱۔

تصور توحید ہے۔ بالفاظِ دیگر توحیدی نظریۂ علم کی رو سے علم کا ابتدائی سرا اللہ کی ذات اور آخری سرا بھی اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے یعنی اس کی معرفت حاصل کرنا اور اس کی تخلیقات میں نظامِ خداوندی کو قائم رکھنا۔

رسالت کا عقیدہ علم کے سلسلہ میں یہ بنیاد فراہم کرتا ہے کہ ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے براہِ راست علم دیا اور اس علم حقیقی و یقینی کو بذریعہ وحی بھیجا (الاعراف: ۳۵)[1] رسول ہی سفرِ حیات میں سیدھے راستہ کی رہ نمائی کرسکتا ہے۔ (الاعراف: ۳۵)[2] علم نبوت ہی حق اور لاریب ہے۔ (الاعراف: ۶۲، النمل: ۹) یہ عقیدہ تمام علومِ دنیوی اور علومِ اخروی، علومِ ظاہر اور علومِ باطن، علومِ طبیعیات اور علوم مابعد الطبیعیات وغیرہ کو علمِ وحی کے تابع کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کی رو سے علمِ حقیقی براہِ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتا ہے جبکہ انسان اپنی طرف سے تخمین وظن اور ضد و تعصب کی بنیاد پر بہت سے فلسفے اور راستے متعین کرلیتا ہے۔ (النمل: ۹) اور ان بے لگام کسبی علوم کی وجہ سے خشکی اور تری میں فساد کا موجب بنتا ہے۔ (الروم: ۴۱) یہ رسول ہی فیصلہ کرسکتا ہے کہ کون سا علم محمود ہے اور کون سا مذموم۔ بلکہ رسول کی بعثت کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ حکمت و بصیرت کی باتیں سکھائے (آل عمران: ۱۶۴) اور حق و ناحق کے درمیان تمیز کردے نیز برے اعمال کے برے انجام اور اعمالِ حسنہ کے بہترین نتائج سے انسانوں کو آگاہ کردے (الکھف: ۵۶)

رسالت کے ضمن میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا دین محمد رسول اللہ کے ذریعہ مکمل کردیا[5] اور شریعت محمدی کی یہ خصوصیت ہے کہ ہدایت کے باب میں یہی عالمگیر قانونِ حیات ہے اور نبی اکرمؐ ہی تمام عالم کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ (النساء: ۶۴)[6]

آخرت کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر انسان اپنے کسب کا خود ذمہ دار ہے (البقرہ: ۱۲۱)[7] اس کی اپنے ہر علم و عمل کا ایک روز حساب دینا ہے۔ (الاعراف: ۶)[8] لہٰذا ہر علم کو اخروی فلاح

---

[1] مزید دیکھئے۔ ہود: ۲۸، النحل: ۲ [2] مزید دیکھیے۔ ہود: ۲۸، النحل: ۲۔
[3] مزید دیکھیں۔ الجمعہ: ۲، البقرہ: ۱۵۱ [4] مزید دیکھیں بنی اسرائیل: ۹۴، النساء: ۱۴۵، الاعراف: ۵۹، ہود: ۳۔
[5] المائدہ: ۳ [6] مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الانبیاء: ۱۰۷، الاحزاب: ۲۱
[7] مزید دیکھیں۔ یونس: ۴۱، القیامہ: ۳۶، بنی اسرائیل ۱۵، ۳۶، الاعراف: ۶
[8] مزید دیکھئے۔ الانبیاء ۴۷، الزلزال ۷، ۸، ابراہیم: ۴۱، البقرہ: ۲۸۴، النجم: ۳۹-۴۰۔

کی نیت سے حاصل کرنا چاہئے اور اس کا استعمال بھی اسی راہ میں ہونا چاہیئے جس میں فلاحِ آخرت کی ضمانت ملتی ہو۔ (الروم: ۵) اسلام میں فلاحِ آخرت کی بنیاد حقوق اللہ اور حقوق العباد کی ادائیگی پر رکھی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ حق ہے کہ علم کو معرفتِ خداوندی اور احکامِ خداوندی کی بجا آوری کے لیے حاصل کیا جائے اور اللہ کے بندوں کا یہ حق ہے کہ ہر علم کے حصول و استعمال کا مقصد تعمیرِ انسانیت، بہبودِ خلائق اور معاشرہ میں عدل و انصاف کا قیام ہو۔

منکرینِ آخرت اور مومنین میں علم کے پہلو سے ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ منکرینِ آخرت دنیوی کامیابی اور مفاد کے لیے علم حاصل کرتے ہیں اور وہ علم ظاہر یعنی علوم مادی سے آگے نہیں بڑھتے جبکہ فلاحِ آخرت کے لیے علوم غیب اور علوم روحانی کی بھی ضرورت ہے۔ (الروم: ۵)

خلافت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں اللہ کا خلیفہ ہے (البقرہ: ۳۰)[1] وہ امانتِ الٰہی کا حامل ہے (الاحزاب: ۷۲) اس کو خلافتِ ارضی کی گوناں گوں ذمہ داریوں کی ادائیگی کے لیے ہی علم عطا ہوا ہے۔ (البقرہ: ۳۰-۳۱) وہ اشرف المخلوقات ہے (ص: ۷۵)[2] اور تسخیرِ کائنات کا اہل ہے۔ (لقمان: ۲۰)[3] اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کائناتی علوم کے دروازے کھول دئے ہیں۔ (حم السجدہ: ۵۳، العنکبوت: ۴۹) اسے علم و بصیرت، حکمت اور تفقہ جیسی صفات اسی لیے عطا کی گئی ہیں کہ وہ کائنات میں اللہ تعالیٰ کے احکام کو جاری و نافذ کرے۔ ارتقاءِ خودی اور کائنات و انسان کے درمیان بہترین ہم آہنگی کے اصولوں پر علوم کی بنیادیں قائم کرنا ہی خلیفۂ ارضی کے شایانِ شان ہے۔

علم کے اسلامی اور غیر اسلامی تصور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اسلام علم کے دونوں سرے (ENDS) اور اس کی سمت متعین کرتا ہے جبکہ غیر اسلامی نظریات میں نہ تو علم کے متعین کنارے ہیں اور نہ حقیقی فلاح کی جانب سمتِ سفر "علم برائے علم" اور "ہر علم محمود و مستحسن" ان کے نعرے رہیں۔

مندرجہ بالا اسلامی بنیادوں کی روشنی میں، قرآنی اقدار سے مزین اور علم وحی سے سیراب و مستفاد علم "العلم" کی شکل اختیار کرلیتا ہے ورنہ قرآن مجرد علم کو سندِ عظمت عطا

---

[1] مزید ملاحظہ ہو، الانعام: ۱۶۶، فاطر: ۳۹۔
[2] مزید ملاحظہ ہو، البقرہ: ۳۴، بنی اسرائیل: ۷۰، التین: ۴
[3] مزید ملاحظہ ہو، الجاثیہ: ۱۳، النحل ۱۲-۱۴

نہیں کرتا۔(المومن :۵۲) چنانچہ اس کے نزدیک اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ نفس علم بھی اور علم کا استعمال بھی دونوں ہی صحیح ہوں۔(یونس: ۵۷)[1]

علوم کی اشاعت میں قرآن کا رول

چونکہ قرآن کا مخاطب انسان ہے اور انسان اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کا خصوصی مظہر ہے۔نیز وہ خلافتِ الٰہی کے منصب عالیہ سے نوازا گیا ہے اور تسخیر کائنات کی شدید خواہش رکھتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی بھی ہے کہ "ہم تمہیں اس کائنات اور تمہارے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے"۔(حم السجدہ:۵۳) اور سب سے اہم دلیل یہ کہ قرآن کے نزدیک علم کی فضیلت مسلم ہے۔(الزمر:۹)[2] ان تمام امور کا تقاضا ایک تو یہ ہے کہ قرآن علم کے ہر شعبہ میں رہنمائی کرے دوسرے یہ کہ ان تمام علوم کے فروغ و اشاعت میں اہم رول ادا کرے۔جو انسان کے لیے مفید ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ قرآن زندگی کا ایک مکمل نظام پیش کرتا ہے۔اس کے لیے اس نے معاشیات (الاعراف:۱۰)[3] سیاسیات (آل عمران:۲۶)[4] تعزیری قوانین (البقرہ:۱۷۸، ۱۷۹)[5] قانون وراثت (النساء: ۷-۹) عدلیہ، (النحل:۹۰)[6] انتظامیہ (الاحزاب:۳۶)[7] سائنس فلسفہ (الانبیاء:۲۱)[8] اصول جنگ (النساء:۵۹، الحجرات:۹) اصولِ امن (المائدہ: ۳۳)[9]

---

[1] مزید دیکھیں: البقرہ:۲۱، الاعراف: ۲۶، ۲۷، ۳۵، النساء:۱، الانشقاق:۶، الانفطار:۶ [2] مزید دیکھیں الرعد:۱۶، المجادلہ: ۱۱، الکہف:۱۱۰، الحجرات :۱۳۔ [3] مزید دیکھیں، النحل:۱۷، البقرہ: ۱۶۸، ۱۸۹، ۱۸۸، ۲۷۵، التوبہ:۳۴، ۳۵، ۶۰، الحشر:۷۔ [4] مزید ملاحظہ ہو آل عمران:۱۰۴، ۱۸۹ الحج: ۴۱، الاحزاب ۳۶، توبہ :۱۱۲، الانعام:۸۵، بنی اسرائیل ۲۴، ۳۴، الممتحنہ: ۸ [5] مزید دیکھیں المائدہ:۳۸، النور: ۲، ۴، ۵۔ [6] مزید دیکھئے الممتحنہ:۸، الحدید: ۲۵، النساء: ۵۹
[7] مزید دیکھئے المائدہ: ۳۳، النور: ۵۵، القصص: ۴
[8] مزید دیکھیں الانعام ۳۸، یٰسین :۴۰، الرعد: ۲، الطلاق: ۱۲، النحل: ۹۷، نیز ملاحظہ ہو راقم کا مضمون بعنوان "سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک" تحقیقات اسلامی جولائی۔ستمبر ۱۹۸۶ء
[9] مزید ملاحظہ ہو النور ۲۷-۲۸، ۵۵، القصص ۴، الذاریات ۱۹، المعارج :۲۵

علوم روحانی۔ (العنکبوت: ۶۷)[۱] علوم مادی، (حم السجدہ: ۱۱)[۲] اخلاقیات: (الحجرات: ۱۱، ۱۲)[۳] معاملات (بنی اسرائیل: ۳۴، ۳۶)[۴] تاریخ و سیر، علوم آثار (الاعراف: ۱۷۶)[۵] علوم نفسیات، (بنی اسرائیل: ۱۱، ۶۷)[۶] علوم عمرانیات (آل عمران: ۱۱۰)[۷] وغیرہ مختلف علوم سے بحث کرتا ہے اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ میں راہِ حق دکھاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانوں کی ہدایت کے لیے ایک مکمل کتاب ہے۔ (البقرہ ۲۰۸)[۸]

رہا علوم انسانی کے فروغ و اشاعت میں قرآن کا رول تو یہ بھی بلاخوف تردید عرض کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اس شعبۂ علم کے فروغ میں مہمیز لگاتا ہے جس سے نوع انسانی کو فائدہ پہنچے۔ گزشتہ صفحات میں علم کی اہمیت پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔ قرآن کے تقاضوں کو سب سے زیادہ سمجھنے والے یعنی خود صاحب قرآن (البقرہ: ۹۷)[۹] محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "(۱) علم کا حصول ہر مسلمان مرد و عورت پر فریضہ ہے"[۱۰] (۲) "میری بات پہنچا دو چاہے ایک ہی آیت ہو"[۱۱] حاضر غائب تک پہنچا دے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ براہ راست سننے والے سے زیادہ حافظہ رکھتا ہو" (۴) "عالم کو عابد پر وہی فضیلت ہے جو تاروں پر بدر کامل کی ہے"[۱۲] حضور اکرمؐ نے اپنے اقوال کے لکھنے کی اجازت مرحمت فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ "خدا کی

۱۔ نیز ملاحظہ ہو۔ الزمر: ۴۲، ۳، ۱۱، ۱۴۔ البقرہ: ۱۳۶، ۱۷۷، ۱۸۳

۲۔ مزید دیکھئے الرعد: ۲، الانبیاء: ۲۱، الطلاق: ۱۲

۳۔ مزید دیکھئے بنی اسرائیل: ۵۳، النساء: ۵، ۹، الاحزاب: ۷۰، البقرہ: ۱۰۹، ۲۲۷، النور: ۲۲

۴۔ مزید دیکھئے البقرہ: ۱۷۷، ۱۸۸، ۲۱۵، الشوریٰ: ۳۸، الحجرات: ۱۰

۵۔ مزید دیکھئے المائدہ: ۲۷ تا ۳۰، ہود: ۱۰۰، یوسف: ۳، ۱۱۱، آل عمران: ۱۳

۶۔ مزید دیکھئے ابراہیم: ۳۴، الاحزاب: ۷۲، الکہف: ۵۴، المعارج: ۲۱، العادیات: ۸

۷۔ مزید دیکھئے النساء: ۲۵، ۳۱، النور: ۳۲، الشوریٰ: ۳۸، الذاریات ۱۹، التوبہ: ۷۱

۸۔ مزید دیکھئے یوسف ۱۰۴، الفرقان ۱، صٓ: ۸۷، القلم: ۵۲، التکویر: ۲۷، النحل: ۸۹، الذاریات ۵۶

۹۔ مزید دیکھئے الاعراف: ۲، النحل: ۴۴، محمد: ۲

۱۰۔ ابن ماجہ، بیہقی فی شعب الایمان، ۱۱۔ بخاری

۱۲۔ ترمذی، دارمی۔

قسم محمدؐ کی زبان سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔" نیز طالب علم کی فضیلت کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ گویا" وہ اس شخص کی طرح ہے جو رات بھر نوافل اور دن بھر روزہ رکھتا ہو۔

حضور اکرمؐ کے یہ ارشادات قرآن کے منشا کی وضاحت کرتے ہیں۔ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے بلکہ آپؐ پر جو وحی کی جاتی ہے وہی فرماتے ہیں۔ (النجم: ۳، ۴) خود قرآن مجید نے رسولِ اکرم کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہی سے تعبیر کیا۔ (النساء: ۸۰، الاحزاب: ۳۶)

قرآنِ پاک کی متعدد آیات انسان کو کائناتی حقائق، تاریخی واقعات اور خود اس کے نفس کے کمالات و عجائبات پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (البقرہ: ۱۶۴)[1] اور اس غور و فکر کے نتیجہ میں تحقیق و تفصیل کے دروازے کھلتے ہیں۔ محقق ان مظاہر الٰہیہ کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے تجرباتی و فکری کاوشیں کرتا ہے۔ مزید برآں قرآن انسان کو تسخیر کائنات کے لیے ابھارتا ہے (النحل: ۱۲، لقمان: ۲۰) جس کا لازمی تقاضا کائناتی علوم کے حصول و فروغ کی تحریک فراہم کرتا ہے۔ قرآن انسانی و کائناتی علوم کے حصول و فروغ پر کس طرح ابھارتا ہے اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں غور و فکر کی دعوت دینے والی ساڑھے سات سو پچاس آیات ہیں جبکہ احکام و قوانین سے متعلق آیات تقریباً ایک سو پچاس ہیں۔ قرآن انسان اور کائنات سے متعلق علوم کی کس طرح ترغیب دیتا ہے اس کا اندازہ ان آیات سے ہو سکتا ہے۔[2]

اس طرح کی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن جملہ کائناتی اور انسانی علوم کے حاصل کرنے اور ان کو پھیلانے پر ابھارتا ہے۔

اسی قرآنی تحریک کا نتیجہ تھا کہ حاملین قرآن نے اپنے دور عروج میں علمی سیادت و امامت کا لوہا منوا لیا۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ سترہویں صدی کا سائنسی اور صنعتی انقلاب قرآن نے غور و فکر اور تدبر کی جو تحریک برپا کی تھی اسی کا مرہون منت ہے۔ اس کا اعتراف انگریز مصنف بریولیٹ نے یوں کیا ہے کہ :۔

"جدید دنیا پر عربی تہذیب نے سب سے بڑا احسان کیا ہے۔ اگرچہ اس کے

---

[1] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۹۱، حم السجدہ ۵۳-۵۴، الذاریات: ۲۰ تا ۲۳ وغیرہ

[2] ملاحظہ ہوں آیات یونس: ۱۰۱، الذاریات: ۲۰، ۲۱، یوسف: ۱۰۸، الروم: ۲۲، فاطر ۲۵-۲۴، الروم: ۹۔

ثمرات ذرا دیر سے سامنے آئے۔ اسپین میں عربی ثقافت نے جس عبقریت کو جنم دیا تھا وہ اس تہذیب کے روپوش ہونے کے کافی عرصہ بعد جلوہ گر ہوئی۔ صرف علم (KNOWLEDGE & SCIENCE) ہی نے یوروپ کو زندگی نہیں بخشی بلکہ اسلامی تہذیب کے اور بھی بہت سے موثرات نے اپنی ابتدائی کرنیں مغربی زندگی پر ڈالی ہیں۔ یورپی ترقی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کا مرجع یقینی طور پر اسلامی ثقافت کے موثرات نہ ہوں۔ یہ موثرات نہایت وضاحت اور اہمیت کے ساتھ جدید دنیا کی تشکیل کرتے ہیں اور جدید دنیا کی قوت یعنی طبعی علوم اور بحث کے علمی انداز پر اثر انداز ہوتے ہیں[سلہ]۔

یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ یورپ کے سائنسی انقلاب کے پیچھے بہت سے منفی اور غیر اسلامی محرکات بھی موجود تھے۔ ان کے غیر فطری پہلوؤں اور تخریبی نتائج کی ذمہ داری اسلام پر کسی طرح عائد نہیں ہوتی۔

محکمات، متشابہات اور علم غیب

قرآن دو قسم کی آیات کا ذکر کرتا ہے آیات محکمات اور آیات متشابہات۔ (آل عمران) آیات محکمات کتاب کی بنیاد ہیں ان کو قرآن "ام الکتاب" سے تعبیر کرتا ہے۔ ان کے معانی ومفاہیم واضح ہیں جبکہ متشابہات ان حقائق کو کہا جاتا ہے جن کے صحیح معانی ومفاہیم انسان کو معلوم نہیں اور نہ وہ ان کی حقیقت معلوم کر سکتا ہے۔ ان کی حقیقت کُلی صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ (آل عمران: ۷) متشابہات کے ضمن میں جنت، دوزخ اور خود ذات باری تعالیٰ وغیرہ کی حقیقت آتی ہے۔ قرآن کی رو سے ایسے علوم و آیات کی حقیقت کو معلوم کرنے کی کوشش ضیاعِ وقت، زیغ قلب اور فتنہ کو دعوت دینے والی ہے۔ (آل عمران: ۷) مثلاً قرآن اللہ کی سلطنت اور لامتناہی قدرت کاملہ کے اظہار کے لیے عرش (المومنون: ۱۱۶) کرسی (البقرہ: ۲۵۵) اللہ کا ہاتھ (الفتح: ۱۰، ص: ۷۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے جبکہ قرآن ہی ذات باری تعالیٰ کے لیے احد (اخلاص: ۱) صمد (اخلاص: ۲) لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشوریٰ: ۱۱) جیسی

سلہ "Making of Humanity" ۴۵۵

صفات بھی بیان کرتا ہے ان صفات سے اللہ تعالیٰ کا ایک ایسا تصور بنتا ہے جو جسم و مکان سے منزہ۔ ستودہ صفات، قائم بالذات اورازلی وابدی ہے ظاہر ہے ایک ایسی ذات کی حقیقت وہ کیسے جان سکتا ہے جس کا خود اس کو تجربہ نہیں اور جس کی مثل کوئی دوسری شے اس کائنات ہی میں نہیں ہے۔

قرآن مجید انسان سے غیب پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ کوئی قابل اعتراض مطالبہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ ہر علم کی بنیادیں اور اصول ناقابل مشاہدہ نگاہ (AXIOMST) ہی پر رکھی جاتی ہیں حد تو یہ ہے علم مشاہدہ کی سب سے بڑی علمبردار اور مادیت کی پروردہ سائنس بھی ان دیکھے الیکٹران، پروٹان، ایٹم اور بہت سے خیالی ذرات پراپنی بنیاد رکھتی ہے چاہے ان پرایمان لانے کا دعویٰ نہ کرتی ہو۔ ڈالٹن کا ایٹمی نظریہ آج سے تقریباً دو سَو سال قبل معرض وجود میں آیا جبکہ ایٹم پرکسی قسم کا مشاہدہ تو درکنار تجربہ بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ مگر اس ان دیکھی حقیقت کو مانتے ہوئے متعلق سائنس داں تجربات وتحقیقات کرتے رہے اور مادی سائنس کو موجودہ دور عروج تک لے آئے اور نہ صرف ایٹم کو منوالیا بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر بنیادی نظریہ ڈالٹن کے خلاف ایٹم کو توڑ کر اپنی طاقت کا لوہا منوالیا۔ اگر ایٹم پر براہِ راست تجربہ کا انتظار کیا جاتا تو سائنس آج سو برس پیچھے ہوتی بلکہ شکوک وشبہات میں الجھنے کی وجہ سے اُس مقام تک بھی نہ پہنچ پاتی۔ یہ عروجِ سائنس صرف ان دیکھی بنیادوں کی روشنی میں آگے بڑھتے رہنے کے طفیل ہوا[1] اس تفصیلی بحث سے واضح ہوگیا کہ علوم کی گہرائی و وسعت حاصل کرنے کے لیے غیوب پر ایمان اور متشابہات کے ذریعہ حقائق محکم ہی کی آبیاری کی جاتی ہے۔ کیونکہ غیبی علوم بنیاد فراہم کرتے ہیں اور متشابہات سے حقیقت سے قریب پہنچنے میں مدد ملتی ہے۔

علم، تفقہ، حکمت اور ہدایت کا تعلق

قرآن مجید نے علم کے تعلق سے تفقہ (التوبہ : ۱۲۲) حکمت (البقرہ : ۱۵۱)[2] اور

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کے مضمون بعنوان "تحقیقی ترقی کے اسباب اور اسلام" برہان دہلی، اکتوبر نومبر ۱۹۸۲ء میں علم غیب کی بحث۔

[2] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۶۴، لقمان: ۱۲، بنی اسرائیل: ۳۹، الاحزاب: ۳۴، جمعہ: ۲

ہدیٰ (توبہ: ۱۲۲۔ تفسیر ابن عباسؓ) وغیرہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں۔ علوم کی گہرائی اور تفہیم کے لیے عموماً تفقہ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ حکمت علوم کے ان اسرار و رموز سے عبارت ہے جن کے ذریعہ مومن جملہ امور دنیوی و دینی میں خالق کائنات کے مصالح و مقاصد سے بہرہ ور ہوتا ہے جس سے منجملہ دوسری خصوصیات کے اس میں شکر خداوندی کا داعیہ پیدا ہوتا ہے (لقمان: ۱۲) اللہ تعالیٰ کی خصوصی صفت کی حیثیت سے" لفظ "حکمت" قرآن میں جا بجا دوہرایا گیا ہے۔ (البقرہ: ۳۲)[1] اور رسولوں کی بعثت کا ایک اہم مقصد منجملہ دوسرے مقاصد کے حکمت کی تعلیم دینا بھی قرار دیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۱۵۱)[2] اس مقصدِ بعثت سے یہ امر بھی مترشح ہوتا ہے کہ رسولوں کو نہ صرف علم کتاب سے نوازا جاتا ہے۔ بلکہ اس کے علاوہ علٰحدہ سے اللہ تعالیٰ اُن پر ان حکمتوں کو بھی واضح کرتا ہے جو منصب رسالت سے متعلق ہیں۔ حکمت کی اہمیت کا اندازہ اس آیت سے ہوتا ہے کہ قرآن کے نزدیک حکمت اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے اور جس کو حکمت سے نوازا گیا اس کو "خیر کثیر" سے نوازا گیا (البقرہ: ۲۶۹) کہ یہاں "خیر کثیر" علم سے آگے صفتِ حکمت کے لیے استعمال کیا گیا ہے جہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جملہ علوم کے محققین کائناتِ عالم کی حکمتوں کی نقاب کشائی کے لیے ہی اپنی تحقیق کا آغاز کرتے ہیں مگر توفیق خداوندی اور اس کے لیے طلب نہ ہو تو انسان ان حکمتوں تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا اور اللہ تعالیٰ کی درمیانی منازل ہی کو حکمتِ اصلی سمجھ بیٹھتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی حکمتیں انسان کے قلب میں تبھی آشکارا ہوتی ہیں جبکہ وہ ایمان لا کر علوم متعلقہ میں بصیرت حاصل کرے اور عملی تدابیر نیز تجربات وغیرہ کے بعد غور و تدبر کے ذریعہ کائنات میں کارفرما مصالح و مقاصد کو جاننے کی کوشش کرے۔

ہدایت اللہ تعالیٰ کی اس رہنمائی سے عبارت ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی حقیقت کائنات کی حقیقت، کائنات و انسان کی تخلیق کا مقصد اور کائنات میں انسان کی حیثیت اور اپنے انجام کا علم یقینی طور پر حاصل کر لیتا ہے اور اس کی روشنی میں منازل حیات طے کرنے لگتا ہے۔ قرآن کی رو سے ہدایت کا منبع صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ (البقرہ: ۱۲۲، ۲۷۲)

---

[1] مزید دیکھئے آل عمران: ۶، النساء: ۲۶، المائدہ: ۳۸، التحریم: ۲

[2] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۶۴، الجمعہ: ۲

[3] مزید دیکھئے الانعام: ۸۹، الحج: ۱۶، ۵۴۔ الفرقان: ۳۱، الشوریٰ: ۱۳

اور یہ اللہ تعالیٰ کا کرم خصوصی ہے جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے مگر ہدایت بھی بغیر مانگے نہیں ملتی چنانچہ انسان کے سلیم الفطرت ہونے کی سب سے بڑی نشانی قرآن کی رو سے، یہ ہے کہ ہدایت کی طلب اس کے قلب میں پائی جائے اور وہ اپنے معبودِ حقیقی سے اس معاملہ میں استعانت طلب کرے تب اللہ تعالیٰ کی شانِ رحیمی و کریمی کا خصوصی فیضان ہوتا ہے اس کو قرآن "صراطِ مستقیم" (الفاتحہ: ۵)[۱] "ہدایت" (البقرہ: ۲۵۷)[۲] اور "ایمان" (الصّفّت: ۸۱، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۲) وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔ اِس علم ہدایت کو منبع ہدایت سے براہِ راست انبیاء کرام اخذ کرتے ہیں (الانعام: ۸۱، ۹۱) اور وہ آیات و بینات اور بے داغ کردار کے ذریعہ عام لوگوں پر اپنے حامل نبوت و ہدایت ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اکثر لوگ ضد اور تعصب کی وجہ سے علم ہدایت کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھاتے اور کچھ لوگ اپنے "علم دنیا" پر نازاں رہتے ہیں اور خود کو علم ہدایت سے بے نیاز سمجھ کر غیر انسانی یعنی غیر اسلامی زندگی گزارنے پر اصرار کرتے ہیں اور نتیجتاً عذاب دنیوی کی پکڑ میں بھی آجاتے ہیں۔ (القصص: ۷۸)

علوم کے اسلامائیزیشن کی ضرورت

قرآن کی رو سے علم کے ہر شعبہ کو اسلامی خطوط پر استوار کرنا اس لیے ضروری ہے کہ جملہ علوم دنیوی، علمِ وحی کے فیضان کے بغیر انسان کو ہلاکت کی طرف لے جاتے ہیں (الاعراف: ۱۷۶) طاغوت کے ہاتھوں میں علم و ہنر ہو تو وہ انسانیت کو تباہی و بربادی سے ہم کنار کردیتا ہے۔ اسلام کی نظر میں وہی علم صحیح ہے جو انسان اور انسانیت کے لیے نافع ہو۔ (البقرہ: ۱۰۲، المومن: ۸۳)۔ آج دنیائے انسانیت کو اس نافع علم و ٹکنالوجی کی ضرورت ہے جس سے دنیا پر منڈلاتے ہوئے جنگ کے سیاہ بادل، چیختی اور کراہتی انسانیت، ظلم و بربریت کے مارے ہوئے عوام، افلاس اور امراض و مصائب سے دوچار اقوام، ترقی کے نام پر تنزلی کی جانب گامزن دنیا، غیر متوازن و غیر اخلاقی زندگی، بہیمیت و عریانیت اور اباحت پسندی کا دلدادہ معاشرہ، خودغرضی و بدچلنی پر استوار سماج کی جگہ اخلاقی

---

[۱] مزید دیکھئے آل عمران: ۵۱ - الانعام: ۸۸، یٰس: ۶۱، الصّفّت ۱۱۸، الحج: ۵۴

[۲] مزید دیکھئے الانعام: ۷۸، الحدید: ۹، الطلاق: ۱۱

بنیادوں پر استوار معاشرہ، سکون وچین سے ہم کنار ماحول، ستاروں سے آگے کے جہانوں کی جستجو کا جذبہ، حقیقی ترقی، عدل ومساوات، اخوت وایثار اور حریت وجواں مردی، جیسی صفات پر مشتمل سماجِ انسانی کی تشکیلِ نو ہو۔

آج وقت کی اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ جملہ دینوی علوم وفنون خصوصاً سائنس وٹکنالوجی کو اسلام کے سانچہ میں ڈھال کر حقیقی ترقی کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کیا جائے ورنہ آج کے علوم وفنون کی موجودہ سمت تو انسانی تہذیب وتمدن کو تباہی اور تخریب کی منزل تک پہنچائے بغیر دم نہ لے گی اور حقیقی ترقی تو کجا مادی ترقی بھی ختم ہو جائے گی۔

خطاطی اسلامی تہذیب میں

جناب محمد مسعود عالم قاسمی

اظہار مافی الضمیر یعنی اپنی بات دوسروں تک پہونچانے کا ایک اہم ذریعہ خطاطی (کتابت) بھی ہے اور یہ محض ذریعہ اظہار ہی نہیں ہے بلکہ کسی بات کو دوام وثبات عطا کرنے کا بھی موثر ترین وسیلہ ہے۔ خطاطی میں انسان اپنی فن کارانہ صلاحیت اور آرائشی ذوق کا پورا مظاہرہ کرسکتا ہے، خطاطی کے ساتھ علم وثقافت کی ترویج وترقی بھی وابستہ ہے اسی لیے اس فن کو انتہائی معزز اور اہم سمجھا جاتا ہے، ان ہی خصوصیات کی بنا پر اس فن میں ذی صلاحیت اور ذہین افراد شروع سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ ایجاد خط سے لے کر آج تک ہر دور میں اس فن میں تغیر اور ارتقاء کا ایک شعوری تسلسل موجود ہے یہ اس بات کی علامت ہے کہ انسان کے اندر ابتدا ہی سے خطاطی کو بحیثیت ایک آرٹ اور فن کے برتنے کا جذبہ موجود رہا ہے۔ چنانچہ آج خطاطی وسیلۂ تبلیغ اور ذریعہ اظہار (COMMUNICATION) سے زیادہ آرٹ اور فن خیال کی جاتی ہے اور فنون لطیفہ کی دوسری اصناف کے مقابلہ میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔

خطاطی کی تعریف

خط کے معنی اس لکیر کے ہیں جو زمین پر کھود کر بنائی جاتی ہے (جیسے ہل سے بنائی جاتی ہے) یا ایسی لکیر جو ریت پر لکڑی کی نوک سے یا انگلی سے بنائی جائے، یہ لفظ کثرت کے ساتھ قبر کھودنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے اس کے بعد یہ لفظ گلی کوچوں کی لکیریں کھینچ کر حد بندی کے لیے استعمال ہونے لگا جسے خطہ کہا جاتا ہے اور بالآخر اس لکیر کے لیے مستعمل ہوا جو مسطرے کاغذ پر یا چمڑے کے ٹکڑے پر کھینچی جائے، نیز اس کا استعمال کتابت کی سطر کے لیے کیا گیا۔ اس کے بعد اساسی طور پر خط کے معنی رسم کتابت کے ہوگئے[1] ابن خلدون نے خط کے اصطلاحی معنی

اس طرح بیان کیے ہیں۔

"یہ ان حرفی رسوم اور شکلوں کو کہا جاتا ہے جو سننے جانے والے کلمات کو ظاہر کرتے ہیں اور دلی ارادوں کی ترجمانی کرتے ہیں"[۲]

اسی سے مخطوطہ کا لفظ نکلا ہے، احمد ذکی بک نے اس کی تعریف یوں کی ہے۔

لغت میں مخطوط اس کو کہتے ہیں جس میں کچھ لکھا ہوا ہو، بعد میں یہ اصطلاح اس دستاویز کے لیے استعمال ہونے لگی جو پریس اور جدید وسائل طباعت کے علی الرغم ہاتھ سے لکھی گئی ہو اس کو انگریزی میں (MANUSCRIPT) کہا جاتا ہے[۳]

خطاطی کی ابتدا اور تاریخ

خطاطی کے آغاز سے متعلق کئی روایتیں ملتی ہیں۔ ابن ندیم نے الفہرس کے مقالہ اول میں کعبؓ کی ایک روایت کی بنیاد پر حضرت آدم کو رسم خط کا موجد قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ حضرت آدمؑ نے اپنی وفات سے تقریباً تین سو سال قبل رسوم خط کچی اینٹوں پر ثبت کر کے اور ان کو پکا کر کے آگ میں دفن کر دیا تھا، طوفان نوحؑ کے بعد جب یہ اینٹیں برامد ہوئیں تو ان کے نقوش کو رسم خط قرار دیا گیا[۴] یہ کوئی مضبوط روایت نہیں ہے۔ اس معاملہ میں زیادہ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ کتابت کی ایجاد اہل مصر نے کی اور سب سے پہلے مصر میں رسم خط کا آغاز ہوا مصریوں سے کتابت کا ڈھنگ فینیقیوں نے اخذ کیا اور جملہ آباد علاقوں تک اسے متعارف کرایا، انہی سے اہل یونان نے سیکھا اور اپنے خاص رنگ تہذیب میں اسے دنیائے انسانیت کے روبرو پیش کیا[۵]

خطاطی کے قدیم اسالیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں استعمال کی جانے والی علامات دو قسم کی ہیں، ایک تو صوری علامت جسے تمثیلی علامت بھی کہا جا سکتا ہے، یہ جس طرز تحریر کی علامت ہے اس میں اشیاء کی صورتیں بنا دی جاتی ہیں اور ان سے اصل اشیاء مراد ہوتی ہیں۔ مثلاً آدمی لکھنا ہوا تو آدمی کی اور جانور لکھنا ہوا تو جانور کی شکل بنا دی۔ علی ہذا القیاس پھر اس طرز تحریر میں حقیقت سے مجاز کی طرف ارتقا ہوا اس طرح سے کہ اگر کسی بدمعاش آدمی کا ذکر مقصود ہوا تو ایسے آدمی کی شکل بنائی جس کی گردن کو کلہاڑی سے کاٹتے ہوئے دکھایا گیا ہو کیوں کہ قتل کی سزا کسی بڑے جرم کی بنا پر ہی متصور ہو سکتی ہے اور اظہار محبت کے لیے

کبوتر کی شکل، عداوت کے لیے سانپ کی، جنگ کے لیے شیر اور چیتے کی صلح وسلامتی کے لیے بکری اور ہرن کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ صوری یا تمثیلی کتابت کے مظاہر خط بربائی اور ہیرو غلیفی ہیں بسا اوقات اصل شئے اور تمثیلی علامت کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہوتی تھی مگر ان میں رشتہ لزوم کا پایا جانا ضروری ہوتا تھا، مثلاً مصر قدیم کے لوگ مصر علیا کی علامت میں بردی پودا کی شکل بناتے تھے کیونکہ ان کے یہاں یہ پودا زیادہ ہوتا تھا، اور نشیبی مصر کی تعبیر بشینی پودوں سے کرتے تھے کیونکہ وہاں یہ زیادہ ہوتے تھے۔[۱]

دوسری علامت حرفی یا لفظی ہے اس میں ہر شئے کے لیے ایک رسم وضع کی گئی اور حروف ہجا کی ایجاد عمل میں آئی اس نے الفاظ اور جملوں کی ساخت کی نہج بنائی خیال ہوتا ہے کہ ابتدا میں شاید صوری اور تمثیلی علامت ہی کتابت کے لیے مستعمل رہی ہوگی اور اس کے بعد بتدریج حرفی کتابت وجود میں آسکی ہوگی۔ تمثیلی کتابت سے حرفی کتابت تک پہونچنے میں مرحلوں اور تجربوں کا ایک سلسلہ رہا ہوگا۔ اس ارتقا کی تاریخ یہ بیان کی جاتی ہے کہ خط بربائی یا خط مقدس کو مصر کے مذہبی پیشواؤں نے دشواریوں سے بچنے کی خاطر مختصر کر دیا اس اختصار میں ایک خاص طرز کتابت وجود میں آگئی اس کا نام ہیراطیہ قرار پایا اس طرز کتابت کا استعمال بالعموم "دروج بردی" پر ہوتا تھا کیونکہ کاغذ کی ایجاد سے پہلے یہی چیز کتابت کے لیے زیادہ موزوں تھی، طرز کتابت میں یہ پہلی تسہیل تھی۔ پھر جب اس کتابت کا رواج ہوا تو ضرورت متقاضی ہوئی کہ اس میں کچھ مزید تسہیل کی جائے اور نیا تجربہ کیا جائے چنانچہ اسے بھی سہولت کی خاطر نئے انداز پر مختصر کر دیا گیا اور اس کا نام خط عام (DLMOTIQUE) رکھا گیا۔

حرفی کتابت میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی علامت سے لفظ یا مدعا پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔ جس طرح خط مکسیکی میں جو امریکہ میں زمانہ قدیم میں رائج تھا، اور خط چینی میں جو ابتدا سے آج تک رائج ہے۔ کبھی یہ علامت پوری طرح واضح نہیں ہوتی جیسا کہ خط حبشی میں تھا۔ بہرصورت حرفی کتابت تمثیلی کتابت کے بعد اور اس کے ارتقا کے نتیجہ میں وجود میں آئی اور اس نے تمثیلی کتابت کو گویا منسوخ کر دیا۔ چونکہ اس طرز کتابت میں غیر معمولی سہولت بھی ہے اور نوع بنوع ارتقا اور تزئین کے امکانات بھی ہیں اس لیے اس کو زیادہ فروغ ملا اور یہی طرز کتابت آج تک مستعمل ہے۔

عربی رسم خط

دنیا کے تین بڑے لسانی گروہوں یعنی سامی، آریائی اور تورانی میں عربی زبان کا تعلق

سامی گروہ سے ہے۔ سامی گروہ میں عربی کے علاوہ عبرانی، سریانی، کلدانی، حبشی، سامری، فینیقی، اور بابلی زبانیں شامل ہیں اور آخری دو زبانیں مردہ ہیں۔ سامی گروہ کی ان تمام زبانوں میں عربی سب سے زیادہ زندہ، مقبول اور وسیع ہے۔ عربی زبان میں کتابت کے آغاز کے بارے میں مورخین کے مابین قدرے اختلاف ہے معتبر رائے یہ ہے کہ اس کا آغاز سب سے پہلے اہل یمن نے کیا۔ اس سے پہلے عرب رسم کتابت سے ناواقف تھے۔ اہل یمن نے یہ کتابت ان لوگوں سے سیکھی جن لوگوں تک مصر کی کتابت تغیر و ارتقا کے کئی ایک مرحلے طے کر کے پہونچی تھی اہلِ یمن نے اس کا نام مسند رکھا جس میں حروف کو الگ لکھا جاتا تھا۔ ابن ہشام نے عربی رسم خط کا موجد اگرچہ حمیر بن سبا کو قرار دیا ہے مگر اس سے پہلے خط مسند کے وجود کا اعتراف کیا ہے۔ "وکانوا قبل ذلک یکتبون بالمسند"[۸] اہلِ یمن عام لوگوں کو رسم کتابت نہیں سکھاتے تھے مگر اس بخل کے باوجود قبیلہ طے کے تین آدمیوں نے اسے سیکھ لیا اور اس میں تسہیل کے لیے قدرے تصرف کیا جس کا نام خط جزم رکھا پھر انھوں نے ہی اہلِ انبار کو یہ خط سکھایا چنانچہ عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ

"ان اول من وضع الحروف العربیۃ ثلاثۃ رجال من بولان (قبیلۃ من طے) نزلوا مدینۃ الانبار وھم مرامر بن مرۃ واسلم بن سدرۃ وعامر بن جدرۃ"[۹]

سب سے پہلے جس نے عربی حروف وضع کیے وہ بولان (قبیلہ طے) کے تین افراد تھے جو شہر انبار میں آئے وہ مرامر بن مرہ، اسلم بن سدرہ اور عامر بن جدرہ تھے۔

مگر قرین قیاس یہ ہے کہ ان تینوں نے اہلِ یمن ہی سے سیکھا تھا۔ تاہم اہل انبار سے باقاعدہ عربی کی اشاعت ہوئی پھر اہلِ حیرہ اس رسم کتابت کے وارث ہوئے[۱۰] اور انھوں نے اس میں سہولت پیدا کی اور اسے ترقی دی۔ ان میں بشر بن عبدالملک، عدی بن زید اور زید بن عدی قابل ذکر ہیں۔ آخر الذکر دونوں کسریٰ کے درباری کاتب تھے۔[۱۱] زمانہ جاہلیت کی بعض کتب جو سلاطین حیرہ کے کتب خانہ میں محفوظ تھیں وہ ابن ہشام کے ہاتھ آئیں جن کا تذکرہ انھوں نے کتاب التیجان میں کیا ہے۔[۱۲]

حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا اس وقت سے تسلیم کی جاتی ہے جب حضرت امیر معاویہؓ کے دادا حرب بن امیہ حیرہ گئے اور اس خط کو سیکھ کر حجاز واپس آئے اور وہاں اس

خط کی اشاعت کی[۱۱] ابن خلدون نے ایک دوسری رائے کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی رو سے سفیان بن امیہ نے پہلے کتابت سیکھی[۱۲] پھر اہل حجاز میں ورقہ بن نوفل، ابوبکرؓ، عمرؓ بن خطاب، عثمان غنیؓ وغیرہم نے یہ خط سیکھے عربی زبان کے موجودہ خط کے قدیم ترین کتبے جزیرہ نمائے عرب کے باہر ملے ہیں یہ کتبے اسلام سے کچھ زیادہ پہلے کے نہیں ہیں ایک کتبہ ۵۱۲ء یعنی ۵۸ قبل از نبوت کا حران میں ملا ہے یہ شمالی عرب کا خط ہے۔ جنوبی عرب کا خط حمیری اسلام کے بعد باقی نہ رہ سکا۔[۱۴] خط مسند بعد میں دو حصوں میں منقسم ہوگیا ایک وہ جس نے عرب کے مشرقی حصہ میں رواج پایا وہ خط کوفی کہلایا دوسرا وہ جو مغربی علاقہ میں رائج ہوا اس کو نسخ کا نام دیا گیا بعض لوگوں نے خط نسخ کو خطِ نبطی اور خطِ کوفی کو خط سطرنجیلی سے ماخوذ بتایا ہے[۱۶]

جرجی زیدان نے خط کوفی کو حیری خط سے تعبیر کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ

وکان الخط الکوفی یسمی قبل الاسلام الحیری نسبۃ الی الحیرۃ وھی عرب العراق قبل الاسلام واتبنی المسلمون الکوفۃ بجوارھا[۱۷]

اسلام سے پہلے خط کوفی کا نام حیری تھا، حیرہ کی نسبت سے یہی اسلام سے قبل عراق عرب تھا مسلمانوں نے کوفہ اسی کے قرب وجوار میں آباد کیا تھا۔

"الابحاث الجمیلہ" کے مصنف نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ

والخط العربی ھو المعروف الآن بالکوفی[۱۸]

خط عربی وہی ہے جو آج خط کوفی کے نام سے معروف ہے۔

بہرحال حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا بہت بعد میں ہوئی۔ اور بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عوام میں اس کی کچھ زیادہ اشاعت نہ تھی گنتی کے لوگ تھے جو اس رسم خط سے واقفیت رکھتے تھے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ طلوع اسلام کے وقت حجاز میں تقریباً چوبیس افراد لکھنا جانتے تھے جن کے نام اس طرح ہیں ورقہؓ بن نوفل، ابوبکرؓ بن قحافہؓ، عمرؓ بن خطاب، عثمان غنیؓ، علیؓ بن ابی طالب، ابوعبیدہؓ بن الجراح، طلحہؓ بن عبداللہؓ، یزیدؓ بن سفیانؓ، ابوحذیفہؓ بن عتبہؓ، حاطبؓ بن عمرؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالاسد، ابانؓ بن سعیدؓ، خالدؓ بن سعیدؓ، عبداللہؓ بن سعد، حویطبؓ بن عبدالعزیٰ، ابوسفیانؓ بن حرب، معاویہؓ بن سفیانؓ، جہیمؓ بن صلت، زبیرؓ بن العوامؓ، العلاءؓ بن الحضرمی، شفاءؓ بنت عبداللہؓ العدویہ، ام کلثومؓ بنت عقبہ، عائشہؓ بنت

سعد، کریمہ بنت مقدادؓ۔ فتوح البلدان اور الاصابہ میں سترہ اصحاب کا تذکرہ ہے جرجی زیدان نے چودہ اصحاب کا تذکرہ کیا ہے[۲۰]

خطاطی اسلام کی نظر میں

اسلام اللہ کے دین کا آخری ایڈیشن ہے جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لیے ایک ہی نظام رکھتا ہے، اس لیے اس میں ہر دور کے تقاضے کو پورا کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، اور انسان کی تہذیب و ترقی میں علم کا اہم مقام ہے۔ چنانچہ اسلام نے ابتدا ہی سے اس علمی ضرورت کو محسوس کرایا ہے، پھر کوئی علم صرف سینہ بسینہ منتقل ہو کر محفوظ نہیں رہ سکتا اور اس کی تاریخی حیثیت معتبر نہیں ہو سکتی، اس کے لیے تحریر اور کتابت کا سہارا لینا ضروری ہے، اس لیے اسلام نے علم کے ضمن میں کتابت کو خاص اہمیت دے کر لوگوں کی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حرا میں جو پہلی وحی نازل ہوئی اس کے الفاظ یہ ہیں :۔

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝ الَّذِيْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝[۲۱]	پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی، پڑھو اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ سے علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جسے وہ جانتا نہ تھا۔

ان آیات میں براہ راست پڑھنے لکھنے اور علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خاص طور پر تعلیم بذریعہ قلم کا تذکرہ کیا گیا ہے بعض مفسرین نے ان آیات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ

"فرشتہ نے جب حضورؐ سے کہا پڑھو تو حضورؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ نے وحی کے یہ الفاظ لکھی ہوئی صورت میں آپ کے سامنے پیش کیے تھے اور انھیں پڑھنے کے لیے کہا تھا کیونکہ اگر فرشتہ کی بات کا یہ مطلب ہوتا کہ جس طرح میں بولتا جاؤں آپ اسی طرح پڑھتے جائیں تو حضور کو یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"[۲۲]

ایک دوسری جگہ اللہ نے قلم اور کتابت کی قسم کھائی ہے ن والقلم وما یسطرون[۱۲] "ن ۔ قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جسے لکھنے والے لکھ رہے ہیں مفسرین کے نزدیک وما یسطرون سے مراد وحی ہے، اس پہلو سے دیکھا جائے تو اللہ نے خطاطی کو اہمیت، اعتبار اور وقار عطا فرمایا ہے ۔ قرآن نے باہمی معاملات یعنی لین دین اور قرضہ جات کو بھی لکھنے کا حکم دیا ہے[۲۴]

علم کی اہمیت اور ضرورت کا احساس آنحضور نے پیدا کیا اس کا اندازہ ان احادیث سے لگایا جا سکتا ہے جن میں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور لکھنے پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے بلکہ ایک روایت میں تو آپ نے مبدا وجود قلم کو قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا اور اسے سب کچھ لکھنے کا حکم دیا۔[۲۵] اس کا مقصد تعلیم بذریعہ قلم کو رواج دینا ہے، جنگ بدر میں کفار کے جو قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے ان میں وہ لوگ بھی تھے جو لکھنا پڑھنا جانتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رہائی کا فدیہ یہ مقرر کیا کہ ہر قیدی دس مسلمان بچوں کو لکھنا سکھا دے[۲۶]

وحی الٰہی کی کتابت، مختلف حاکموں اور بادشاہوں سے دعوتی مراسلت، عاملوں اور والیوں کو ہدایات بھیجنا اور دین کی نشر و اشاعت وغیرہ ایسے اسباب تھے جن کی وجہ سے بہت جلد کتابت مسلمانوں میں رائج ہوئی گویا مسلمانوں میں خطاطی سے غیر معمولی دلچسپی کا بنیادی محرک یہی ضرورتیں تھیں جو وقت گزرنے کے ساتھ بڑھتی چلی گئیں اور اسی کے ساتھ خطاطی کو تزئین اور ترقی ملتی گئی اور ضرورت زینت کا پیکر اختیار کرتی گئی۔

عہد صحابہ کی خطاطی

ابتداء اسلام میں کتابت صرف ایک علمی اور دینی ضرورت تھی اس میں تزئین اور آرائش کا پہلو یا تو موجود نہیں تھا اور اگر تھا تو نمایاں نہ تھا، اسی لیے اس دور کے خط میں تغیر اور ارتقا نظر نہیں آتا بلکہ اس دور کے مخطوطات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے خطوط اصول و قواعد اور پختگی و کمال کے اعتبار سے معیاری نہ تھے اور عام معیار کے بھی پابند نہ تھے۔ ان کے جانشینوں نے ان کے طرز تحریر سے یہ نتیجہ نکالا کہ خطاطی کے اس ڈھنگ میں کوئی کمی بیشی مناسب نہیں ہے اور یہ کہ حضرات صحابہ خطاطی کے معاملہ میں نمونہ ہیں اور ان کی پیروی ہی اولیٰ ہے۔ اس میں تبدیلی ان کے طے کردہ طریقہ سے انحراف ہے۔ چنانچہ

وہ اس کی پیروی کرتے رہے اور خطاطی کو آگے بڑھانے کے سلسلہ میں کوئی قدم نہ اٹھا سکے۔ انھوں نے یہ بھی خیال کیا کہ صحابہ کی تحریریں جو معروف اسلوب سے ہٹی ہوئی ہیں وہ ان کے فنی نقص اور عدم صلاحیت کی علامت نہیں ہیں بلکہ وہ قصداً ایسا کیا کرتے تھے، گویا ان کی خطاطی کو نمونہ قرار دیا اور اس میں جو نقص نظر آیا اس کی توجیہ کرنے کی تکلیف اٹھائی حالانکہ خطاطی تو ایک فن ہے جس میں مہارت اور عدم مہارت کا انحصار مشق و تجربہ پر ہے نہ کہ ایمان و عمل پر کہ اس کا نقص صحابہ کرام میں کوئی عیب پیدا کر دے، ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں :۔

"خطاطی صحابہ کے لیے ایسا فن نہیں ہے جس میں کمال حاصل کرنا ضروری ہو کیونکہ یہ فن دوسرے تمام تمدنی اور معاشی ذرائع میں سے ایک ہے اور صنائع میں کمال ایک اضافی چیز ہے مطلق کمال نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نقص حلال و حرام اور دین کے معاملے میں شخصیت پر عائد نہیں ہوتا بلکہ وہ اسباب معیشت اور عمرانی اخذ و استفادہ پر محمول ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، یہ ان کے حق میں ان کے مقام و مرتبہ اور علمی صنائع سے بے نیاز ہونے کی وجہ سے جو کہ عمرانی اور تمدنی وسائل سے تعلق رکھتے ہیں کمال تھا مگر یہ امیت ہمارے حق میں کمال نہیں ہے۔" [۲۷]

عہد صحابہ میں خطاطی پر بحیثیت فن خاطر خواہ توجہ نہ دینے کی ایک وجہ یہ رہی ہوگی کہ خارجی جنگوں اور داخلی فتنوں سے نمٹنے میں ان حضرات کی صلاحیت، وقت اور توجہ صرف ہو جاتی تھی اور ان مصروفیات کے باعث انھیں ان مسائل پر توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں مل پاتی تھی۔ اسی بنا پر عہد صحابہ میں خطاطی صرف ایک ذریعہ اظہار اور وسیلہ تعبیر کی حیثیت سے زندہ تھی، عہد بنی امیہ میں خطاطی کی ترویج و ترقی شروع ہوگئی اور اس کو فنی نقطہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی گئی، عہد بنی امیہ کا پہلا خطاط "قطبہ" تسلیم کیا جاتا ہے یہ بسیار نویس تھا، اس نے مروجہ خط میں تصرف کیا اور چار مزید خط ایجاد کیے، خالد بن الہیاج دوسرا شخص تھا جس کی خوش نویسی بہت مشہور ہوئی، خالد اموی بادشاہ ولید بن عبدالملک کا درباری کاتب تھا اس کے حسن خط کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے لیے قرآن کریم کا ایک نسخہ تیار کیا، جب یہ مصحف ان کے سامنے پیش کیا تو وہ اسی کا خط دیکھ کر حیران رہ گئے

وہ اسے بار بار چومتے آنکھوں سے لگاتے رہے بالآخر یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ اس کا انعام دینا میرے بس کی بات نہیں ہے[۲۲] ۹۶ھ میں خالد بن الیہاج نے اپنی خطاطی کا مظاہرہ کیا اور پہلی بار مسجد نبوی میں سورہ الشمس کی خوش نویسی کرکے مصورانہ خطاطی کی بنیاد رکھی، یہ سورہ خط کوفی میں لکھی گئی تھی، یہ خط کوفی کی ترویج کا بہترین زمانہ تھا خط کوفی رسم الخط کے اعتبار سے آسان تھا اور اس میں زینت کے امکانات بھی کافی تھے۔

خطاطی کی ترویج وارتقا کا سنہری دور عباسی حکومت کو کہنا چاہیئے۔ عباسی خلفاء نے جہاں اجنبی علوم وفنون کے ترجمے کرائے وہاں علماء، کاتبیں اور مترجمین کی ایک بڑی تعداد کو اکٹھا کر دیا، اور علم وثقافت کی اشاعت میں غیر معمولی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ کوفہ اور بصرہ اس علمی اور ثقافتی تحریک کے دو اہم مراکز تھے کوفہ دار الخلافہ ہونے کی بنا پر خاص طور پر علم وفن کا مرکز تھا خط کوفی آج بھی اسی نسبت سے مشہور ہے[۲۳] عباسی خلیفہ منصور نے جب بغداد کو آباد کیا تو علم وثقافت کی مرکزیت بھی تبدیل ہو گئی، اور خطاطی نے بھی بغداد میں اپنے لیے نشوونما کے نئے امکانا سے فائدہ اٹھایا۔ بغداد میں مروجہ خطاطی میں حسن وجاذبیت پیدا ہوئی اور اس پر غیر معمولی توجہ دی گئی۔ بغداد میں جو خط رائج ہوا تھا وہ بغدادی کہلایا اگرچہ کوفی سے ماخوذ تھا، بغدادی خط کی اشاعت افریقہ میں ہوئی مگر اندلس میں امویوں نے عباسیوں کی تقلید کو وقار کے خلاف تصور کیا، افریقی رسم خط بھی آگے چل کر مہاجرین اندلس سے متاثر ہو گیا۔

عباسی دور کے خطاطوں میں الضحاک بن عجلان کو نمایاں مقام حاصل ہے ضحاک نے قطبہ کے فن میں اضافہ کیا۔ منصور اور مہدی خلفاء کے عہد میں اسحاق بن حماد کو امتیاز حاصل ہوا اسحاق نے اپنے بہت سے شاگرد بنائے اسحاق کی جدت طبع نے ایک خط سے بارہ خط موزوں کیے۔ خطِ جلیل، خط سجلات، خط دیباج، خط اسطورمار الکبیر، خط ثلاثین، خط زنبور، خط مفتح، خط مو امرات، خط عہود، خط قصص، خط حرفاج، خط الحرم، وغیرہ بعض لوگوں نے خط طومار، خط مرصع، خط ریاشں وغیرہ کو اسی کی ایجاد بتایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک خط کے کئی نام سے موسوم تھے، مامون کے عہد کا ایک نامور خطاط احمد بن یوسف ہے جس کا ذکر ابوالفضل احمد بن ابی طاہر طیفور نے اپنی کتاب "کتاب بغداد" میں کیا ہے مامون کے دور میں ایک اور باکمال خطاط الریحانی نمایاں ہوئے الریحانی نے ایک خط ایجاد کیا جس کا نام انھوں نے ریحان رکھا، اسی عہد میں الفضل بن سہل ذوالریاستین کی فن کاری بھی مشہور

ہوئی انھوں نے بھی ایک خط ایجاد کیا جس کا نام خط ریاسی رکھا، خلیفہ مقتدر باللہ کے عہد میں ابوالحسین اسحاق بن ابراہیم ابھرے وہ اپنے دور کے سب سے بڑے خطاط شمار کیے گئے، انھوں نے فن خطاطی پر ایک رسالہ بھی تالیف کیا جس کا نام تحفۃ الرامق رکھا، پھر ابو علی محمد بن علی ابن مقلہ کو شہرت حاصل ہوئی انھوں نے خط بدیع ایجاد کیا، اور اس کا انداز خط کوفی سے اخذ کیا۔ ابن مقلہ نے خطاطی کے قواعد پر بھی زور دیا ان کی خطاطی انتہائی دلکش اور حسین ہوا کرتی تھی ابن مقلہ مقتدر، قاہر اور راضی، تینوں خلفا کے وزیر رہے تھے، حاسدوں نے ان کی شکایت کرکے ان کو جیل بھجوا دیا جہاں ان کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا۔ اس عالم میں بھی وہ اپنے بازو میں قلم باندھ کر خطاطی کرتے تھے، بالآخر اس نامور خطاط کو راضی باللہ کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ ابن مقلہ نے خط نسخ، خط محقق، خط توقیع خط رقاع، خط ثلث ایجاد کیے اور خط ریحانی میں اصلاح وتزیئن کی ابن مقلہ کے بعد ان کے شاگرد علی بن ہلال ابن بواب نمایاں ہوئے یہ بھی اپنے دور کے ممتاز خطاط تھے، ابن بواب نے اپنے استاذ کے فن میں مزید رونق اور تہذیب پیدا کی، انھوں نے خط نسخ میں قرآن کریم کا پہلا نسخہ ۳۹۱ھ کو بغداد میں لکھا، ابن مقلہ کے شاگردوں میں ابوالمجد یاقوت بھی ممتاز مقام کے حامل ہوئے، ان کی خطاطی بھی بڑی جاذب نظر اور دل پذیر ہوتی تھی، خطاطی کی تاریخ میں یاقوت نامی کئی نامور خطاط گزرے ہیں مثلاً امین الدین یاقوت اور یاقوت بن عبداللہ وغیرہ۔

بغداد میں خطاطی کی نشو ونما اور ترویج وترقی اس وقت اچانک رک گئی جب بغداد پر تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے، ان حملوں نے نہ صرف یہ کہ عرب کی مرکزیت کو ختم کر دیا بلکہ علوم وفنون کی اشاعت کو بھی شدید صدمہ پہونچایا جب اہل علم وفن ہی باقی نہ رہے تو علم وفن کا ختم ہوجانا ظاہری بات ہے مگر بغداد کے سقوط کے ساتھ خطاطی فنا نہیں ہوئی البتہ اس کی مرکزیت ایران کی طرف منتقل ہوگئی، ایران اس سے قبل ہی سے فنون لطیفہ کی سرپرستی کر رہا تھا اس نے اسلامی اقدار کے ہم آہنگ ہونے اور اپنے ذوقی مناسبت کی وجہ سے خطاطی پر بھرپور توجہ دی، واقعہ یہ ہے کہ عربی رسم الخط کو اختیار کرنے میں ایران کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد ہی ترکوں اور ہندوستانیوں نے عربی رسم الخط اختیار کیا۔ بہرحال خطاطی کے فروغ میں ایران کا اہم ترین حصہ ہے، اس لیے ایران کو خطاطی کا گہوارہ کہنا مناسب ہے، جہاں خطاطی آج بھی پوری آب وتاب کے ساتھ زندہ ہے۔ ایران کے

ماہر خطاطوں کی فہرست طویل ہے حسین بن حسین علی فارسی ساتویں صدی کے ماہر خطاط تھے انھوں نے رقاع اور توقیع کی مدد سے ایک نیا رسم خط ایجاد کیا جس کا نام تعلیق رکھا خواجہ تاج الدین اصفہانی بھی اس دور کے نامور خطاط تھے بعض لوگوں نے ان کو ہی موجد بتایا ہے تعلیق کی بعض پیچیدگیوں کے پیش نظر میر حسن بن علی تبریزی نے نسخ اور تعلیق کی آمیزش سے نستعلیق ایجاد کیا صالح بن علی رازی کو بھی اس کے موجدین میں شمار کیا جاتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں ایک اور خط ایجاد کیا گیا جس کا نام شکستہ تھا، یہ خط نستعلیق ہی کے قبیل سے تھا اس خط میں عموماً رقعات، قطعات اور احکام لکھے جاتے تھے۔

جب ترکوں کی خلافت قائم ہوئی تو انھوں نے بھی خطاطی میں دلچسپی لی ترکوں نے تعلیق میں قدرے تصرف کے ساتھ خط دیوانی اور دشتی ایجاد کیے۔ انھوں نے خط رقعہ اور خط ہمایونی بھی ایجاد کیے ترکی کے نامور خطاطوں میں شیخ حمد اللہ بن مصطفیٰ بخاری، عبد اللہ اماسی محی الدین جلال اماسی، احمد قرہ حصاری وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایرانیوں اور ترکوں کا مشترکہ سرمایہ ہندوستان کے ورثہ میں آیا اور یہاں بھی خطاطی میں غیر معمولی شغف کا مظاہرہ کیا گیا مغلیہ دور کی خطاطی اپنے آپ میں ایک لاثانی ورثہ ہے۔ ہندوستان میں مسلم حکومت کے زوال سے اگرچہ خطاطی متاثر ہوئی مگر جلد ہی از سر نو اپنا مقام حاصل کر لیا اور آج بھی ہندو پاک میں زندہ بلکہ درخشندہ ہے۔

خطاطی کا ایک اہم جز و تذہیب و طلا کاری ہے یہ بھی خطاطی کی طرح مقبول عام صنف ہے۔ اس کا نمونہ قرآن کریم کے وہ قلمی نسخے ہیں جو مختلف ادوار میں اہتمام کے ساتھ قلم بند کیے گئے ہیں اس فن کی ابتدا دوسری صدی ہجری میں ہوئی اس زمانہ میں قرآن مجید کے مخطوطات بالعموم نرم کھال پر لکھے جاتے تھے اور کوفی رسم الخط کا استعمال ہوتا تھا، قرآن کریم کی تلاوتی ضرورت یعنی اختتام آیت کی علامت سورہ کا نام رکوع کی علامت، حاشیہ کی علامت اور دیگر تزئینی ضروریات اس آرائش کا موجب تھے بعد کے خطاطوں نے قرآن کی کتابت اور اس کی آرائش میں حیرت انگیز فنکارانہ صلاحیت کے مظاہرے کیے ہیں اس کے علاوہ ورقوں پر نقاشی اور جلدوں پر سونے کے پانی سے پرکاری یہ تمام چیزیں اس کی اہم ارکان تھیں خطاطی کے ارتقا کے ساتھ طلا کاری کو بھی فروغ ملا۔ ایران بالخصوص خراسان اس کا اہم مرکز قرار دیا گیا ہے۔ خطاطی میں بھی اس کا آرائشی پہلو ہر دو میں نمایاں رہا ہے جس کا اظہار، ظروف پر

نقاشی، عمارتوں پر گلکاری، کتابوں کے حاشیے، طغرا، دھات کے منقش سکے، بیل بوٹے اور اسی طرح کی دوسری مختلف شکلوں میں ہوتا رہا ہے اس کے علاوہ الفاظ کے پیچ و خم سے مینار اور گنبد و محراب، شبیہ کعبہ، مسجد نبوی، پرندوں اور دوسری چیزوں کی موزوں شکلوں میں آیات، تلوار اور کشتی کی شکلیں وغیرہ بنانا خطاط کا دلچسپ مشغلہ رہا ہے بالخصوص قرآنی آیات کو نت نئے انداز پر لکھنا اور اس میں باریکیاں پیدا کرنا، کتبے اور اسٹیکرس تیار کرنا یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے خطاطی غیر فانی اور مقدس بن گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خطاطی اپنے معروف معنوں میں صرف اسلامی فن ہے تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا خطاطی کو مسلمانوں نے جس جوش و جذبہ اور عقیدت سے فروغ دیا ہے اس کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ میر علی تبریزی خدا سے رو رو کر دعا کرتے تھے کہ خداوند امیرے ذریعہ سے ایک بہت خوبصورت خط ایجاد کرا دے"[۲۵] اور وہ اس میں کامیاب بھی رہے، پروفیسر فلپ کے حتی نے بہت صحیح کہا ہے کہ :

"فن خطاطی کو اسی لیے وقار حاصل ہوا کہ اس کا مقصد اللہ کے کلام کو تحریر کے ذریعہ زندہ و جاوید بنانا تھا، خطاطی بعض دوسرے فنون کی طرح قرآنی تعلیمات کے منافی بھی نہ تھی، یہ فن دوسری تیسری اسلامی صدی میں شروع ہوا اور بہت جلد اعلیٰ حیثیت کر گیا یہ ایک خالص اسلامی فن تھا، مصوری بھی اس سے متاثر ہوئی، مسلمان اپنی جمالیاتی حس کے لیے جاندار اشیاء کی تصویر نہیں کھینچ سکتے تھے، خطاطی اس حسن اظہار کے لیے ایک بڑا ذریعہ بن گئی خطاط کو مصوری کے مقابلہ میں کہیں بہتر وقار اور عزت کی حیثیت حاصل تھی"۔[۲۶]

دنیا کی بیشتر قابل ذکر زبانوں میں عربی، فارسی اور اردو (ہم آہنگ ہونے کی بناپر) آرائشی خطاطی کے لیے موزوں ترین ہیں۔ چنانچہ ہر دور میں خطاطی کی عالمی نمائشوں میں انہی زبانوں کے طغرے کتبات، منقش سکے اور فنکارانہ خطوط معیاری CALLIGRAPHY کا نمونہ قرار دیے گئے ہیں مسلمانوں نے اپنے جمالیاتی ذوق اور فنکارانہ صلاحیت کو خطاطی میں سمونے کی جو کامیاب کوششیں کی ہیں وہ ان کی تہذیبی قوت اور تہذیبی ورثہ کے لافانی ہونے کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ دائرہ معارف اسلامیہ ۹۶۰/۸ مضمون خط مطبوعہ پاکستان ۱۹۶۳ء

۲؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۴ مطبوعہ مصر ۳؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۱ مطبوعہ مصر

۴؎ ابن ندیم، الفہرست ص۱۲ مطبوعہ مصر ۵؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۲ مطبوعہ مصر ۶؎ ایضاً ص۶۱

۷؎ یہ ایک آبی پودے کا نام ہے زمانہ قدیم میں اس کے چھلکے کو لکھنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور اسے لپیٹ کر رکھ دیا جاتا تھا۔ ۸؎ احمد بن علی القلشقندی، صبح الاعشیٰ ۹/۳ مطبوعہ مصر

۹؎ ایضاً ۸/۳ مطبوعہ مصر ۱۰؎ ابن ندیم، الفہرست ص۱۳ مطبوعہ مصر

۱۱؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۶-۶۵

۱۲؎ شبلی نعمانی، سیرت النبی ۱۰۶/۱ اعظم گڑھ

۱۳؎ احمد بن علی القلشقندی، صبح الاعشیٰ ۹/۳

۱۴؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۵ مطبوعہ مصر ۱۵؎ دائرہ معارف اسلامیہ ۹۶۲/۸

۱۶؎ ڈاکٹر محمد خزائلی، اعلام قرآن ص۴۲۹ مطبوعہ ایران

۱۷؎ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۵۸/۲ مطبوعہ مصر ۱۸؎ احمد علی القلشقندی ۱۱/۳

۱۹؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۶ ۲۰؎ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۵۹/۲

۲۱؎ العلق ۵-۱ ۲۲؎ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، تفہیم القرآن ۳۹۶/۶ دہلی ۱۹۸۱ء

۲۳؎ القلم-۱ ۲۴؎ البقرہ: ۲۸۲ ۲۵؎ مسند احمد و ترمذی وقال حسن صحیح غریب

۲۶؎ مسند احمد ۲۴۷/۱ ۲۷؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۶

۲۸؎ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نویسان ص۲۳ علی گڑھ

۲۹؎ خطاطی کی جاذبیت اور دلکشی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انگلینڈ کے عیسائی بادشاہ نے سونے کے سکہ پر اس خط میں اسلام کا اصول نقش کرایا تھا جو برٹش میوزیم میں آج بھی موجود ہے۔

۳۰؎ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نویسان ص۲۰

۳۱؎ فلپ کے حِتّی، عربوں کا عروج وزوال ص۱۵۰ ترجمہ عبدالسلام خورشید لاہور ۱۹۵۶ء

تعارف وتبصرہ

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

از جناب حکیم الطاف احمد اعظمی (ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی)

ضخامت ۲۸۰ صفحات آفسٹ کی حسین طباعت قیمت ۲۵ روپیہ ۔ لائبریری ایڈیشن ۴۰ روپیہ
ملنے کا پتہ : ادارۂ تحقیق ۔ پان والی کوٹھی ، دودھ پور علی گڑھ (یوپی) ۲۰۲۰۰۱ ۔

دین نام ہے ایمان اور عمل صالح کا ۔ اسلام نے دنیا اور آخرت کی تمام خوش خبریاں ان ہی دو خوبیوں پر دی ہیں ۔ضرورت تھی کہ علمی اور بالکل فطری انداز میں ان خوبیوں کی بھرپور وضاحت کی جاتی اور ان کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں انھیں رفع کیا جاتا ۔ ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی کی یہ کتاب اس لحاظ سے بڑی قیمتی ہے کہ وہ اس ضرورت کو پورا کرتی ہے ۔ اس میں مصنف نے بڑے دلنشیں انداز میں ایمانیات کی تشریح کی ہے اور قرآن کے دلائل کو بہترین اسلوب میں پیش فرمایا ہے ۔عمل صالح ایمان کا ایک لازمی تقاضا ہے ۔ ایمان جب دل کی گہرائی میں اترتا ہے تو پوری زندگی میں عمل صالح کی بہار آجاتی ہے اور انسان کی عبادت اور اخلاق سے لے کر معاشرت اور سیاست تک تمام معاملات میں نیکی اور تقویٰ کا ظہور ہونے لگتا ہے ۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ دعویٰ ایمان کے باوجود اگر کسی کی زندگی میں اعمال صالحہ کی آب وتاب نہیں ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ معاصی کا ارتکاب کر رہا ہے تو کیا اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ دائرۂ ایمان سے خارج ہوگیا اور روزِ جزا جنت کا مستحق نہیں رہا ؟ یا یہ کہ لازماً اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا ؟ اس سوال پر ہمارے قدماء نے بڑی بحثیں کی ہیں ۔ اس مسئلہ میں جمہور امت نے ایک خاص نقطۂ نظر اپنایا ہے ۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ایمان اور عمل صالح کے درمیان اتنا گہرا رشتہ ہے کہ اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ ان میں سے ایک پایا جائے اور دوسرا نہ پایا جائے ، دل میں ایمان موجود ہو اور زندگی عمل سے خالی ہو ، یہ بات ایک مومن کی شان کے بالکل خلاف ہے کہ وہ معصیت کی زندگی گزارتا رہے ۔ اس پر قرآن مجید اور احادیث میں سخت وعید آئی ہے ۔ بعض آیات واحادیث سے بظاہر یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ جو شخص کبائر کا ارتکاب کرے اس کے ایمان ہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن دوسری

آیات واحادیث بتاتی ہیں کہ وہ بہرحال مومن ہے۔ بے عملی یا معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے وہ دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوجاتا۔ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اس کے گناہوں کو معاف بھی کرسکتا ہے اور ان پر سزا بھی دے سکتا ہے۔ اس کی سزا ابدی جہنم نہ ہوگی وہ اپنے غلط کاموں کی سزا بھگتنے کے بعد بہرحال جنت کا مستحق ہوگا مصنف نے اس مسئلہ میں جونقطۂ نظر اپنایا ہے وہ جمہور کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے اسے انھوں نے قرآن وحدیث سے مدلل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن خود ان کے نقطۂ نظر سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ علمی مسائل میں اختلاف ناروا نہیں ہے۔ اس سے غور وفکر کی راہیں کھلتی ہیں اور کسی نتیجہ پر پہونچنے میں مدد ملتی ہے۔

جمہور کے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت یا وکالت کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس بحث سے قطع نظر قرآن مجید نے ایمان کے جن تقاضوں کا ذکر کیا ہے مصنف نے انھیں ایک خاص ترتیب اور سلیقے کے ساتھ اور بہت ہی پرزور طریقے سے پیش کیا ہے۔ کہیں کہیں انداز بیان میں شدت محسوس ہوتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ شدت مصنف کے جوش ایمان اور جذبۂ اصلاح کا نتیجہ ہے۔ ہمیں اس پہلو سے خوشی ہے کہ انھوں نے ایمان کے تقاضوں کو ابھار کر ہمارے سامنے ایک آئینہ فراہم کردیا ہے جس میں ہم جیسے گنہگار اپنی تصویر دیکھ سکتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اس کتاب کو زیادہ سے زیادہ پھیلایا جائے تاکہ ایمان اور عمل صالح کی روشنی عام ہو اور اللہ اور اس کے رسول کے ماننے والے اس کے دین کے تقاضے پورے کریں۔

ادارۂ تحقیق نے بہت ہی خوب صورت کتابت وطباعت کے ساتھ اس کتاب کو شائع کیا ہے۔ (سید جلال الدین عمری)

خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارہ میں توسیعی خطبات کا سلسلہ بڑی باقاعدگی کے ساتھ جاری ہے، مئی ۱۹۸۶ء کی آخری تاریخوں میں ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (ریڈر اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے اپنا مقالہ "ایک قدیم فارسی تفسیر کا مطالعہ" پیش کیا۔ جون کے شروع میں پروفیسر عبدالحق انصاری (ادارہ بحوث اسلامیہ ریاض) نے "تصوف مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی روشنی میں" کے عنوان پر لکچر دیا، جولائی میں پروفیسر نجات اللہ صدیقی (سابق صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی) کا لکچر تھا۔ موصوف کے لکچر کا عنوان تھا "عصر حاضر میں اسلامیات پر تحقیق کے تقاضے" ۱۲ راگست کو پروفیسر محمد اسلم (شعبہ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور) نے "اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل" کے عنوان پر لکچر دیا، پروفیسر موصوف ہی نے ۲۹ راگست کو "پاکستان میں اسلامیات کا مطالعہ" کے عنوان سے دوسرا لکچر دیا۔ ان تمام پروگراموں میں حسب روایت سوال وجواب کا مفید سلسلہ بھی رہا جس سے مختلف گوشے کھل کر سامنے آئے۔ ادارہ کے ارکان اور طلبا کے علاوہ بڑی تعداد میں یونیورسٹی کے اساتذہ طلبا اور دیگر اہل علم ان محاضرات میں شریک رہے انشاء اللہ یہ سلسلہ اسی باقاعدگی سے چلتا رہے گا۔

(۲) مولانا سید احمد عروج قادریؒ کے سانحۂ ارتحال کو دینی اور علمی حلقوں میں بڑی شدت سے محسوس کیا گیا ہے۔ مولانا ادارہ کے بنیادی ممبران میں تھے اب ان کی جگہ جناب سید یوسف صاحب (سکریٹری جماعت اسلامی ہند) کو ادارہ کا ممبر منتخب کیا گیا ہے۔

(۳) مولانا عروج صاحب ماہنامہ زندگی نو کے مدیر بھی تھے ان کے بعد اب اس رسالہ کی ذمہ داری بھی ادارہ کے ارکان ہی پر ڈالی گئی ہے۔ مولانا سید جلال الدین عمری اس کے مدیر اور مولانا سلطان احمد اصلاحی معاون مدیر ہوں گے۔ اللہ سے دعا ہے کہ یہ رسالہ اپنے سابقہ علمی معیار کو نہ صرف یہ کہ قائم رکھے بلکہ ترقی دے۔

(۴) تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت اس وقت تین طلباء زیر تربیت ہیں۔ طلباء کی علمی مجلسیں بھی ہوتی ہیں جس میں یونیورسٹی کے بعض طلباء بھی شریک ہوتے ہیں۔

(۵) اشاعتی پروگرام کے تحت حکیم الطاف احمد اعظمی صاحب کی کتاب "ایمان و عمل کا

قرآنی تصور شائع ہو چکی ہے۔ مسلمان عورت کے حقوق کے بعد مولانا جلال الدین عمری صاحب کی کتاب "مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں" بھی مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے طبع ہو گئی ہے۔ یہ کتاب مسلمان خواتین کی سماجی، معاشرتی اور دینی ذمہ داریوں کو قرآن وحدیث کی روشنی میں واضح کرتی ہے۔ ان ذمہ داریوں کی طرف کم توجہ کی جاتی ہے اس لیے یہ مختصر سی کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔

ادارہ تحقیق سے بھی یہ کتاب حاصل کی جا سکتی ہے۔ قیمت تین روپئے۔

اب ڈاکٹر عبیداللہ فراہی ریڈر شعبہ عربی لکھنؤ یونیورسٹی کی تحقیقی کتاب "تصوف — ایک تجزیاتی مطالعہ" کی اشاعت پیش نظر ہے۔ (شعبہ اطلاعات)

ایک ضروری اعلان

جنوری ۱۹۸۷ء سے تحقیقات اسلامی کے ایک شمارہ کی قیمت ۸ روپئے ہو گی اور سالانہ چندہ تیس ۳۰ روپئے ہو گا۔ طباعت اور ڈاک کے اخراجات میں روز افزوں اضافہ کی وجہ سے سب ہی رسائل نے اپنی قیمتوں میں کافی اضافہ کر دیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کے لیے بھی یہ اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ امید ہے مجلہ کے قدرداں اس معمولی سے اضافہ کو بخوشی برداشت کریں گے اور ان کا تعاون مستقل جاری رہے گا۔

منیجر سہ ماہی تحقیقات اسلامی

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد پنجم — شمارہ اول تا چہارم — جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۳	اسلامی تہذیب (نصب العین اور مزاج)	محمد سعود عالم قاسمی	۲	۱۷۸
۴	مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۱۹۴
۵	اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	۳	۳۰۰
۶	مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۲)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۲۷
۷	اسلام کا فلسفۂ اخلاق	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے	۴	۴۲۰
۸	قرآن کا تصور علم	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۴	۴۳۹
۹	خطاطی اسلامی تہذیب میں	جناب محمد سعود عالم قاسمی	۴	۴۶۰

(۴) ترجمہ وتلخیص

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱	۹۸
۲	کریڈٹ کارڈ کو اسلامیانے کا مسئلہ	حبیب حامد عبدالرحمٰن الکاف	۲	۲۱۰

(۵) تعارف وتبصرہ

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱	علامہ سید سلیمان ندوی (عربی نگارشات عالیہ)	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۱	۱۱۵
۲	نذرانہ عقیدت	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۷
۳	مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲	۲۳۲
۴	ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	۲	۲۳۵
۵	میں بھی حاضر تھا وہاں	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۲۳۷
۶	انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح	پروفیسر ایم۔ایس۔خاں	۳	۳۵۵
۷	ایمان وعمل کا قرآنی تصور	سید جلال الدین عمری	۴	۴۷۳
۱	خبرنامہ ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی		۱	۱۱۸
۲	"		۲	۲۳۹
۳	"		۴	۴۷۵

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ — شمارہ اول تا چہارم — جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۰۔	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	۳	۳۰۰
۱۱۔	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں	۲	۲۳۵
۱۲۔	ڈاکٹر ظفر الاسلام	فیروز شاہ تغلق کی دینی و سماجی خدمات	۲	۱۶۶
۱۳۔	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	علم باطن اور اس کی حقیقت	۲	۱۳۵
۱۴۔	ڈاکٹر غلام قادر لون	امام غزالی کا تصوف (ناقدین کی نظر میں)	۳	۲۵۹
۱۵۔	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے	اسلام کا فلسفۂ اخلاق	۴	۴۲۰
۱۶۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	۱	۹۸
۱۷۔	ڈاکٹر سید مسعود احمد	قرآن کا تصور علم	۴	۴۳۹
۱۸۔	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں	علامہ سید سلیمان ندوی	۱	۱۱۵
۱۹۔	پروفیسر نذیر احمد	قرآن مجید کے املا اور قواعد سے متعلق بعض مسائل	۴	۳۸۳
۲۰۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	عہد نبوی کا مذہبی نظام	۱	۱۵